<36616462590011
<36616462590011
Bayer. Staatsbibliothek
FT, E

Ph. u. 347-2
Ph. u. 347

Philos. Lexica. pag. 63.

Phil. 809. a.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND LPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ZWEITER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN,
1799.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

II. BAND. I. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

BIBLIOTHECA
Bayerische
Staatsbibliothek
München

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

II. BD. I. ABTHEIL.

D.

Dämonologie,

daemonologia, démonologie. **Die Art, sich das höchste Wesen unter solchen Vorstellungen zu denken, die bloss Geschöpfen von grössern Vermögen und Kräften, als der Mensch hat, zukommen.** So denken sich z. B. die Koriaken den Schöpfer aller Dinge als ein Wesen, das die Sonne bewohnt, deren feurige Kugel ihnen als sein Pallast und als der Thron des Beherrschers der Welt vorkömmt. Sie glauben daher auch, er wohne in einem himmlischen Feuer. Dieses Wesen, sagen sie, ist allgütig; es kann nicht schaden; alles Gute, was hier auf Erden ist, kömmt von ihm. Aber es giebt auch ein böses Wesen, das der Urheber alles Uebels ist, und mit dem allgütigen Wesen die Herrschaft über die Natur theilt. Die Macht beider ist gleich; so viel das eine sich mit dem Unglück der Menschen beschäftigt, so viel sucht das andere sie glücklich zu machen. Die Krankheiten, die Stürme, die Hungersnoth, alle Uebel sind das Werk des bösen Wesens und die Werkzeuge seiner Rache (Lessep Reise von Kamtschatka nach Frankreich. Riga 1791. 2. Th. S. 70.). Diese beiden Wesen sind nichts anders als Vorstellungen von Dämonen oder Wesen mit menschlichen Vermögen und Kräften, nur in höherm Grade, als sie der Mensch hat. Das eine ist, wie ein guter Mensch, gütig, aber im höchsten Grade, es kann gar nichts Uebels thun; das andere ist, wie ein böser Mensch, feindselig gesinnt, wieder im höchsten Grade, es thut nichts als Uebels. Beide haben eine gleiche, aber alle

menschlichen Kräfte übertreffende Macht; beide beschäftigen sich, wie Menschen mit der Wohlfahrt der Menschen. Diese höchste Wesen sind, nach dieser Vorstellung, nur dem Grade nach, aber nicht specifisch oder wesentlich von den Menschen verschieden. Sie haben nehmlich alles das an sich, was Menschen an sich haben, nur in höherm Grade. Sie haben beide Verstand, Neigungen, Bedürfnisse; das gute Wesen wohnt in einem Pallast, im himmlischen Feuer; sie haben beide Kräfte, sind beide thätig, nur alles im höhern Grade als der Mensch. Wesentlich hingegen oder specifisch wäre Gott von Menschen verschieden, wenn zwischen ihm und dem Menschen eine eben solche Verschiedenheit statt fände, als z. B. zwischen der Pflanze und dem Mineral. Diese haben beide gewisse Eigenschaften, die das andere nicht blos im geringern Grade, sondern gar nicht hat. Das Mineral z. B. vegetirt nicht, oder hat kein Pflanzenleben, und die Pflanze ist nicht schmelzbar und schiesst nicht in Crystallen an. Folglich ist die Dämonologie eine anthropomorphistische Vorstellungsart des höchsten Wesens, d. i. eine Versinnlichung der reinen Vernunftidee Gott (U. 440. P. 246).

2. Das Wort Dämonologie ist griechisch und heisst die Lehre vom Dämon, Dämon (δαιμων) aber heisst nach Plato, Lactanz und Macrobius soviel als ein Wesen, das viel weiss (δαημων) oder einen grossen Verstand hat, s. Intelligenz. Man gebraucht daher das Wort Dämonologie gemeiniglich für die Lehre von höhern Wesen als der Mensch ist, deren Eigenschaften, weil man keine aus der Erfahrung kennt, man alle vom Menschen hernimmt, nur den Grad derselben steigert. Eine solche Dämonologie lehrte z. B. Cardan.

3. Wenn wir unsere Ideen vom Uebersinnlichen blos auf den praktischen Gebrauch einschränken, oder uns blos in praktischer Beziehung vorstellen, so werden wir nicht in Dämonologie verfallen. Die Ideen vom Uebersinnlichen sind nehmlich die Vorstel-

lungen, welche ſich die Vernunft von gewiſſen Gegenſtänden macht, die gar nicht in die Sinne fallen können, z. B. von Gott, der Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes u. ſ. w. Die Abſicht der Vernunft bei dieſen ihren Vorſtellungen oder Ideen iſt gar nicht, eine Erkenntniſs von dieſen Gegenſtänden zu verſchaffen, ſondern der moraliſch guten Geſinnung durch ſie Leben zu geben, und die Sittlichkeit über den Rang eines bloſſen Hirngeſpinſtes zu erheben. So iſt die Vorſtellung, daſs es ein höchſtes Weſen giebt, welches die moraliſch gute Geſinnung von uns fordert, und unſere Wohlfahrt nach unſrer, auf der Befolgung ſeines Willens beruhenden, Würdigkeit glückſelig zu werden einrichtet, nothwendig mit einer aufrichtigen Befolgung des Sittengeſetzes verknüpft, weil dieſe ohne jene Vorſtellung unmöglich unſer aufrichtiger Zweck ſeyn könnte. So gehet alſo der Glaube an ein höchſtes Weſen aus der Sittlichkeit des Menſchen hervor, und wirkt zur Belebung derſelben auf ſie zurück. Das iſt der praktiſche Gebrauch, oder die praktiſche Beziehung der Idee von Gott. Sie dient uns alſo nicht dazu, etwas Ueberſinnliches, wie die Gottheit, zu erkennen, ſondern das Moraliſchgute zu wollen und zu vollbringen (P.247).

4. Wenn man auf dieſe Weiſe nicht einräumt, daſs ſich über dasjenige, was über die ſinnliche Welt hinaus liegt, folglich auch über Gott, etwas, wäre es auch nur das Mindeſte, beſtimmen läſst, was unſre Erkenntniſs erweiterte und uns über das Weſen Gottes belehrte; ſo findet auch keine anthropomorphiſtiſche Vorſtellungsart von Gott, folglich auch keine Dämonologie ſtatt. Man wird ſich dann nicht etwa einen Verſtand Gottes vorſtellen, der wie der menſchliche Verſtand beſchaffen iſt, nur mehr umfaſſend, ſcharfſinniger, deſſen Vorſtellungen auch Gedanken, nur vollkommenere ſind, auch in der Zeit auf einander folgen, nur nicht vergeſſen werden u. ſ. w.; oder den Willen Gottes etwa wie den menſchlichen Willen, nur rein von ſinnlichen Triebfedern, aber doch verbunden mit einer pathologiſchen Liebe, oder Liebe als Neigung zu

den vernünftigen Geschöpfen; folglich abhängig in Ansehung der Zufriedenheit, der Existenz der Gegenstände u. s. w. Hingegen maſst sich die Vernunft einmal an, Gott, nach einem dogmatischen Anthropomorphismus, zur Erweiterung unsers Wissens zu erkennen, und nicht bloſs nach einem symbolischen Anthropomorphismus, bloſs zum Behuf des Praktischen zu denken (s. Anthropomorphismus); so hat sie keine Grenzen mehr, und macht dann Gott zu einem bloſsen Dämon, oder Wesen, zwar mit sehr groſsen, aber doch menschlichen Vorstellungen und Kräften. Man sieht leicht, daſs wenn man einmal zugiebt, Gott habe einen solchen Vorstand und Willen, wie wir die unsrigen in ihrer Ausübung in der Erfahrung beobachten, man auch zugeben müsse, daſs er durch Begriffe denke, nach Grundsätzen wolle u. s. w., und daſs Gott auf diese Weise ganz vermenschlicht werde. Denn es kömmt alsdann nur darauf an, daſs man sein Nachdenken anstrenge, und sich einen vollkommenen Menschen, d. i. alle menschlichen Eigenschaften mit Verneinung ihrer Grenzen, oder in einem Grade, über welchen sich kein gröſserer angeben läſst, denke. Dann ist aber Gott immer nur der vollkommenste Dämon (U. 440. P. 247).

Die Dämonologie ist aber keines bestimmten Begriffs fähig; denn bekämen wir Kenntnisse von andern Wesen mit höhern und ganz andern Eigenschaften, als der Mensch hat, so würde auch der Begriff von Gott an Bestimmungen zunehmen, oder sich ganz verändern. So ist der Gott des Koriaken ein unvollkommnerer Dämon, als der Gott Muhammeds. Die Dämonologie entspringt nehmlich aus der physischen Teleologie oder Kenntniſs von den Zwecken der Naturdinge. Je vollkommener diese Teleologie, desto vollkommner ist auch die in ihr gegründete Dämonologie; aber die vollkommenste reicht dennoch nicht hin, uns eine Gotteserkenntniſs zu liefern, in der sich gar nichts anthropomorphistisches (Eigenschaften, die nur Geschöpfen zukommen) mischte, und die also nicht Dämonologie wäre (U. 414).

5. Man kann sich eine Grenzlinie denken, die das Feld solcher Vorstellungen, durch welche wir bloſs sinn-

liche, d. i. solche Gegenstände erkennen, die uns in die Sinne fallen, von dem Felde solcher Vorstellungen absondert, welche übersinnliche, d. i. solche Gegenstände vorstellen, die gar nicht in die Sinne fallen können, und für uns folglich nur in unsern Gedanken vorhanden sind, und auf deren Daseyn ausser unsern Gedanken wir nur schliessen, oder es vorauszusetzen irgend wodurch genöthigt sind. Das letztere Feld unserer Vorstellungen ist über unsere Erkenntnisskräfte, wir können die Gegenstände derselben zur Erweiterung unsrer Erfahrungserkenntniss und zum praktischen Gebrauch wohl denken, aber wir können sie nicht, zur Erweiterung unserer Erkenntniss im Felde des Ueberſinnlichen, erkennen; weil uns ausser diesen unsern eigenen Vorstellungen nichts zur Erkenntniss der Gegenstände derselben gegeben ist. Was wir also hier erkennen, ist bloss unser eigener Gedanke, aber kein Gegenstand ausser demselben. So ist die Vorstellung von Gott ein blosser Gedanke, der aus unsrer Vernunft entspringt, nehmlich der Gedanke von der absoluten oder obersten Ursache alles dessen, was existirt. Allein wenn ich diesen Vernunftgedanken (Idee) mir vorstelle, so kann ich zwar wissen, was ich mir denke; aber ich habe keinen Gegenstand, mit dem ich meinen Gedanken vergleiche, und den ich durch diesen meinen Gedanken erkennen kann. Wenn ich mir dagegen einen menschlichen Oberherrn denke, so hat dieser Gedanke einen Gegenstand, nehmlich an dem wirklichen Oberherrn, den wir in irgend einem Staate sehen, und mit dem wir unsern Begriff von ihm vergleichen, und so den Oberherrn dieses Staats dadurch erkennen können. Setze ich nun die Idee von Gott in das Feld solcher Vorstellungen, durch welche ich bloss sinnliche Vorstellungen erkenne, denke ich mir ihn z. B. als Oberherrn der Welt, so wird meine Gotteserkenntniss Dämonologie. Setze ich sie aber in das Feld der Ideen oder Vernunftgedanken, wo sie auch eigentlich zu Hause ist, und bilde ich mir dabei ein, dass ich durch sie einen übersinnlichen Gegenstand wirklich erkenne, so mache ich mir überschwengliche Begriffe von Gott, d. i. solche, die den Schein einer übersinnlichen Erkenntniss haben, durch die

aber nichts erkannt, ſondern, wenn man ſie zu begreifen glaubt, die Vernunft bloſs verwirrt wird. Solche Begriffe ſind z. B. die, daſs Gott einen Verſtand habe, der nicht denkt, ſondern anſchauet, einen Willen, der auf Gegenſtände gerichtet iſt, von deren Daſeyn ſeine Zufriedenheit nicht im Mindeſten abhängt, der ewig iſt, d. i. eine Dauer hat, die nicht in der Zeit vorgeſtellt werden kann, welche doch für uns das einzige Mittel iſt, uns eine Dauer vorzuſtellen. Alle dieſe Begriffe ſind nur zur Ausübung des moraliſchen Geſetzes zu gebrauchen, übrigens aber nicht dazu, uns eine Erkenntniſs Gottes zu verſchaffen, welche für unſern Verſtand unmöglich iſt. Wer aber dennoch durch ſie Gott begreifen will, dem geht es wie Jacob Böhmen, der vorgab, die ewige göttliche Natur tief und gründlich erforſcht zu haben; eine ſolche fanatiſche Vorſtellungsart, d. i. überſchwengliche oder vermeintliche überſinnliche Erkenntniſs des höchſten Weſens nennt man Theoſophie (U. 440. P. 247. f. M. II, 356).

Kant. Critik der Urtheilskraft II. Th. §. 85. S. 414. §. 89. S. 440.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. Hauptſt. VII. *** S. 246 ff.

Darſtellung.

Hypotypoſe, Verſinnlichung, *exhibitio*, *ſubjectio ſub adſpectum*, *exhibition*. Das Geſchäft der Urtheilskraft, demjenigen Begriff, den ſie zur Erkenntniſs gebrauchen will, eine ihm correſpondirende Anſchauung zur Seite zu ſtellen. Man nennt dieſe Darſtellung, wenn der darzuſtellende Begriff ein reiner Raum - oder Zeitbegriff iſt, die Conſtruction, z. B. die Darſtellung eines Triangels iſt die Conſtruction deſſelben, ſ. Acroamatiſch und Conſtruiren (U. XLIX).

2. Die Darſtellung eines Begriffs kann geſchehen, entweder

a) durch unſere eigene Einbildungskraft, wie in der Kunſt, wenn wir einen vorhergefaſsten Begriff von einem Gegenſtande, der für uns Zweck iſt, realiſiren, z. B. wenn der Bildhauer ſein Ideal der Venus in Marmor darſtellt; oder

b) durch die Natur, in der Technik derſelben, wenn wir ihr unſern Begriff von Zweck, zur Beurtheilung ihres Products unterlegen, z. B. bei organiſirten Cörpern. So iſt die künſtliche Stellung der Blätter am Stängel und an den Zweigen der Gewächſe die Darſtellung des Zwecks der Pflanzenblätter, daſs ſie nehmlich durch Einſaugung des Thaues, welcher von der Erde aufſteigt, durch die unzähligen kleinen Röhrchen ihrer untern Seite, die Pflanze mit ernähren ſollen. Darum ſind die Blätter der Pflanzen mit vieler Kunſt und Ordnung ſo geſtellt, daſs die unmittelbar vorhergehenden niemals die folgenden bedecken (U. XLIX).

3. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört die Naturſchönheit. Dieſe iſt Darſtellung des Begriffs der formalen, bloſs ſubjectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Geſchmack (äſthetiſch, vermittelſt des Gefühls der Luſt) beurtheilen. Eine Naturſchönheit iſt nehmlich ein ſchönes Ding in der Natur. Die Zweckmäſsigkeit in der Natur beſteht in der Vorſtellung, daſs alle ihre, noch ſo mannichfaltigen, uns durch die Erfahrung bekannt werdenden (empiriſchen) Geſetze zu einem Begriff zuſammenſtimmen, der den Grund ihres Daſeyns enthält, und der Naturzweck genannt wird. Einen ſolchen beſtimmten Zweck hat nun entweder ein Verſtand wirklich bei einem Naturdinge gehabt, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die reale oder materiale; oder es ſtimmt doch alles ſo zuſammen, als wenn dabei ein Zweck geweſen wäre, ohne daſs ein Verſtand dabei wirklich einen beſtimmten Zweck gehabt hat, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die ideale oder formale.

Die formale Zweckmäſsigkeit iſt nun wieder entweder von der Art, daſs das Naturding wirklich zu ei-

nem beſtimmten Zweck dienlich iſt, ohne daſs ein Verſtand dieſen Zweck beabſichtiget hat, dann iſt es eine objective formale Zweckmäſsigkeit der Natur; oder es iſt nicht zu einem beſtimmten Zweck dienlich, ſondern es iſt an dem Gegenſtande alles nur ſo, als ſtimmte es zu einem, nicht anzugebenden Zwecke zuſammen, dann iſt der Gegenſtand bloſs zweckmäſsig für mein Erkenntniſsvermögen zur Auffaſſung deſſelben für die Anſchauung, welches die ſubjective formale Zweckmäſsigkeit iſt. Ein Naturding wird nun ſchön genannt, wenn dieſe ſubjective formale Zweckmäſsigkeit nicht durch den Verſtand gedacht, ſondern an dem Gegenſtande angeſchauet wird. Folglich iſt ein ſchönes Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der ſubjectiven formalen Zweckmäſsigkeit, oder es iſt, als hätte eine Urtheilskraft das Naturding zu einem nicht anzugebenden Zweck eingerichtet, wodurch es zweckmäſsig für unſere Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) zur Auffaſſung (Apprehenſion) deſſelben wird. Das Vermögen der Urtheilskraft, dieſe Darſtellung als ſolche zu betrachten, heiſst der Geſchmack, und dieſe Beurtheilung geſchieht nicht logiſch, durch Begriffe, vermittelſt des Verſtandes, ſonſt wäre dieſe formale Zweckmäſsigkeit objectiv und nicht ſubjectiv; ſondern ſie geſchieht äſthetiſch, durch Gefühle, vermittelſt der Vergleichung des Gegenſtandes mit dem Gefühl der Luſt, welche Vergleichung die Contemplation heiſst (U. L).

4. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört auch der Naturzweck. Er iſt Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Verſtand und die Vernunft (logiſch, nach Begriffen beſtimmter Zwecke) beurtheilen. Ein Naturzweck iſt nehmlich ein Ding in der Natur, bei welchem ein Verſtand vorausgeſetzt wird, der, vor der Hervorbringung deſſelben, den Begriff dieſes Dinges gehabt, und bei derſelben die Realiſirung dieſes Begriffs, durch die Exiſtenz dieſes Dinges, wirklich beabſichtiget hat. Die wunderbare Ordnung in der Stellung der Blät-

ter an den Pflanzen (2, b.) iſt z. B. ein Naturzweck, denn dieſe Ordnung ſtellt mir die Abſicht dar, daſs jedes Blatt etwas zur Ernährung des ganzen Baums beitragen ſoll, weswegen wir eben jene Ordnung abſichtlich nennen. Folglich wird ein Naturding alsdann zweckmäſsig genannt, wenn die objective reale Zweckmäſsigkeit als Grund einer Beſchaffenheit durch den Verſtand gedacht wird, die wir in dem Dinge anſchauen. So iſt alſo ein zweckmäſsiges Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, oder wir ſtellen uns vor, daſs eine Urtheilskraft das Naturding wirklich abſichtlich ſo eingerichtet hat, weil daſſelbe ihr Zweck war. Das Vermögen aber, dieſe Darſtellung der realen objectiven Zweckmäſsigkeit zu beurtheilen, iſt Verſtand und Vernunft (die logiſche Urtheilskraft), und dieſe Beurtheilung geſchieht logiſch, durch Begriffe (U. L. M. II. 436).

5. Alle Darſtellung, als Verſinnlichung eines Begriffs *a priori*, iſt zwiefach, entweder

a) ſchematiſch (ſ. Schema), wenn die Darſtellung *a priori* iſt, und ein Verſtandesbegriff dadurch verſinnlicht wird. Der Begriff eines Triangels iſt ein Verſtandesbegriff, und die Darſtellung deſſelben durch die mathematiſche Conſtruction iſt ſchematiſch, ſ. Acroamatiſch, 1. So iſt die Vorſtellung des Daſeyns in einer beſtimmten Zeit die ſchematiſche Darſtellung (das Shema), oder Verſinnlichung desjenigen Stammbegriffs des reinen Verſtandes, welcher die Wirklichkeit heiſst; — oder die Darſtellung iſt

b) ſymboliſch (ſ. Symbol), wenn die Darſtellung, ſie ſei nun *a priori* oder *a poſteriori*, einen Vernunftbegriff verſinnlicht. Ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, iſt aber ein ſolcher Begriff, dem keine ſinnliche Anſchauung vollkommen angemeſſen ſeyn kann, z. B. die Begriffe Gott, Recht, Tugend. Folglich kann es keine eigentliche Darſtellung derſelben geben. Man legt dieſen Begriffen daher eine Darſtellung unter, die eigent-

lich, dem Inhalt nach, etwas anders darſtellt; allein, der Form nach, gleicht ſie doch einem Schema des Vernunftbegriffs. Die Urtheilskraft verfährt hier nur eben ſo, wie beim Schematiſiren, ſie kann aber kein Schema hervorbringen, folglich iſt die Anſchauung, die ſie, durch die Reflexion (das Beſtreben, zu einem Begriff das ſinnliche Bild *a priori* oder das Schema zu finden), dem Vernunftbegriff unterlegt, nicht das wirkliche Schema deſſelben, ſondern die Art des Verfahrens der Urtheilskraft hierbei kömmt nur mit ihrem Verfahren beim Schematiſiren überein. Die Anſchauung eines Vernunftbegriffs iſt alſo nur das Analogon eines Schema, und heiſst Symbol. So wird die Idee oder der Vernunftbegriff eines monarchiſchen Staats, der durch ſolche Geſetze regiert wird, welche das Volk ſelbſt gegeben hat, oder von denen doch vorausgeſetzt werden kann, daſs ſie das Volk würde gegeben haben, durch einen beſeelten Cörper dargeſtellt, deſſen Seele jene Volksgeſetze ſind. Nicht als wenn jener monarchiſche Staat wirklich ein ſolcher beſeelter Cörper wäre, in welchem Falle dieſe Darſtellung auch nicht einmal ſchematiſch, ſondern real ſeyn würde. Eine ſchematiſche Vorſtellung iſt nehmlich nur das Product der Einbildungskraft in ihrem Beſtreben dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nicht der phyſiſche Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, wie z. B. beim Zweck. Der beſeelte Cörper iſt das Symbol jenes Staats; weil jener Staat eben ſo wenig als ein beſeelter Cörper bloſs mechaniſch bewegt wird. Es iſt eine Analogie zwiſchen dem Begriff eines beſeelten Cörpers und der Darſtellung deſſelben in der Natur, und zwiſchen dem Begriff eines durch Volksgeſetze regierten monarchiſchen Staats und der Darſtellung deſſelben. Die Regel, wornach die Urtheilskraft verfährt, um ſich beides durch die Einbildungskraft darzuſtellen, iſt dieſelbe, aber zwiſchen dem beſeelten Cörper und dem monarchiſchen Staat iſt weiter keine Aehnlichkeit, daher iſt der beſeelte Cörper nicht die wirkliche, ſondern nur ſymboliſche Darſtellung jenes monarchiſchen Staats, ſ. Analogie, 24 (U. 255. M. II, 773).

6. Baumgarten ſetzt (Metaphyſ. §. 460.), wie andere neuere Logiker, die ſymboliſche Erkenntniſs der

anſchauenden (intuitiven) entgegen, und meint, bei der letztern wäre die Vorſtellung der bezeichneten Sache, bei der erſtern die Vorſtellung des Zeichens. Allein die ſymboliſche Art, ſich etwas vorzuſtellen, iſt die eine Art der Anſchauung, und die ſchematiſche iſt die andere. Beide ſind Darſtellungen. Sie ſind aber von Charakterismen wohl zu unterſcheiden, welche ſolche ſinnliche Zeichen ſind, die Begriffe bezeichnen, und gar nichts zu der Anſchauung des Gegenſtandes enthalten, ſondern bloſs zu einem Mittel der Erinnerung an die Begriffe dienen, z. B. Worte, algebraiſche und mimiſche Zeichen und dergl. Die Conſtructionen der Algebra ſind folglich wohl ſymboliſch, denn ſie geſchehen den ſchematiſchen Conſtructionen der Geometrie analog (C. 745); aber die Zeichen der Algebra ſind keine Darſtellungen der Begriffe, die ſie begleiten, ſondern bloſse Bezeichnungen, die dem Gedächtniſſe zu Hülfe kommen, und dazu dienen, die Begriffe, die ſie bezeichnen, aus dem Gedächtniſſe wieder hervorzuholen (zu reproduciren), ſ. Conſtruiren. Die Vorſtellungsart der Algebra durch ihre Zeichen iſt folglich nicht ſymboliſch, denn ſie haben weder der Materie noch der Form nach etwas mit der bezeichneten Sache gemein; obwohl die Conſtruction ſelbſt oder die Verfahrungsart mit dieſen Zeichen ſymboliſch iſt, indem z. B. das Trennen, Verbinden u. ſ. w. der diſcreten Gröſsen allgemein, d. i. nach der von der Vernunft geforderten abſoluten Vollſtändigkeit, dargeſtellt werden ſoll (U. 755. f. M. II, 774.)

7. Alle Anſchauungen, durch die man Begriffe *a priori* darſtellt, ſind alſo entweder Schemate oder Symbole. Die Schemate ſtellen den Begriff demonſtrativ dar, d. i. ſie geben den Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung, die Symbole aber ſtellen den Begriff vermittelſt einer Analogie dar, zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient, d. i. es wird ein ganz anderer Begriff eben ſo in der Anſchauung dargeſtellt, wie der Vernunftbegriff dargeſtellt werden müſste, wenn es möglich wäre, deſſen Darſtellung eben darum ſymboliſch heiſst. Die Wörter Grund (Baſis), woraus flieſ-

ſen (folgen), u. ſ. w. bezeichnen ſolche ſymboliſche Darſtellungen, ſ. Symbol Der Grund iſt z. B. das, worauf etwas gebauet wird; die Verbindung zwiſchen dem, was gebauet wird, und dem, worauf es gebauet wird, iſt der Verbindung zwiſchen dem Erkenntniſſe, welches aus einem andern Erkenntniſſe gefolgert wird, und dem letztern Erkenntniſſe ähnlich; das letztere iſt gleichſam die Baſis des erſtern. Ich ſchaue alſo in der Vorſtellung, welche den Ausdruck: Grund, bezeichnet, zwar nicht das Erkenntniſs ſelbſt, aus dem ein anderes Erkenntniſs erkannt wird, geradezu (direct) an; aber ich ſchaue auf eben die Art den Begriff des Grundes eines Gebäudes in der ſinnlichen Darſtellung deſſelben an, als ich den Erkenntniſsgrund eines Erkenntniſſes anſchauen würde, wenn eine Anſchauung dieſes Vernunftbegriffs möglich wäre. Wenn man eine bloſse Vorſtellungsart ſchon Erkenntniſs nennen darf (welches, wenn ſie ein Princip nicht der theoretiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes iſt, von dem, was er an ſich ſeyn mag, ſondern der praktiſchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäſsigen Gebrauch derſelben ſeyn ſoll, wohl erlaubt iſt), ſo iſt alle unſere Erkenntniſs Gottes bloſs ſymboliſch; und derjenige, welcher Verſtand Wille u. ſ. w. Gottes für ſchematiſche Vorſtellungen gewiſſer Eigenſchaften Gottes nimmt, geräth in den Anthropomorphismus, und bekommt Dämonologie ſtatt ſymboliſcher Gotteserkenntniſs, ſ. Dämonologie (U. 256. ff. M. II, 775).

Darſtellungsvermögen,

Anſchauungsvermögen, Einbildungskraft, Bildungsvermögen.

Wenn unſere Sinne Eindrücke erhalten, es ſei nun der äuſsere Sinn, durch äuſsere Gegenſtände, oder der innere Sinn, durch unſere ſelbſtgewirkten Vorſtellungen, ſo haben wir ein Vermögen, dieſe Eindrücke aufzufaſſen (der Sinnlichkeit) und zu einem Ganzen zuſammenzuſetzen. Das Ganze nehmlich, was dieſes Vermögen liefert, iſt eine Anſchauung, oder in Beziehung auf

den Begriff, durch welchen ſich der Verſtand daſſelbe denkt, die Darſtellung deſſelben. Wenn ich jetzt einen Garten vor mir ſehe, ſo iſt dieſer Gegenſtand durch eine Kraft in mir gewirkt worden, welche die Darſtellungskraft heiſst, als Naturanlage aber zu dieſer Aeuſserung, das Darſtellungsvermögen. Aber dieſen Garten hätte meine Darſtellungskraft nicht hinzaubern können, wenn nicht etwas in dem Gegenſtande wäre, das durch Affection meiner äuſsern Sinne die Darſtellung des Gartens, den ich mit meinen Augen ſehe, möglich gemacht hätte. Die Fähigkeit ſolcher Affectionen, oder ſinnliche Eindrücke von etwas zu erhalten, das wir als Stoff des Gegenſtandes empfinden, iſt die Sinnlichkeit. Die Anſchauung, welche durch die Darſtellungskraft entſtehet, und macht, daſs ich den ſinnlichen Gegenſtand vor mir habe, hat immer eine Geſtalt, wenn ſie entweder in dem äuſsern Sinne vorgeſtellt wird, oder doch als ein äuſserer Gegenſtand im innern Sinne wieder ſo dargeſtellt wird, wie ſie ſchon im äuſsern Sinne vorhanden war. Da nun das Darſtellungsvermögen dieſe Geſtalt durch ſeine Verknüpfung (Syntheſis) der Eindrücke erzeugt oder bildet, ſo kann es auch das Bildungsvermögen genannt werden. Es iſt ein und daſſelbe Vermögen, welches macht, daſs wir die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, in Geſtalten vor uns haben, und daſs wir uns dieſe Geſtalten auch dann, wenn die Gegenſtände uns nicht gegenwärtig ſind, vorſtellen können. Das Vermögen, welches das letztere bewirkt, nennt man gewöhnlich die Einbildungskraft (U. 132. 146).

2. Das Darſtellungsvermögen gehört zum Theil zur Sinnlichkeit, denn dieſe muſs den Stoff zum auffaſſen und zuſammenſetzen empfangen, und von dieſer Seite iſt alſo das Bildungsvermögen eine bloſse Fähigkeit oder Empfänglichkeit (Receptivität). Aber es gehört auch zum Verſtande, denn es muſs doch den Stoff ſelbſtthätig auffaſſen und zuſammenſetzen, und von dieſer Seite iſt es ein eigentliches Vermögen (eine Spontaneität). Wenn ich z. B. einen Menſchen ſehen ſoll, ſo

muſs mein Sinn des Geſichts von dem Gegenſtand afficirt werden, den ich nachher als Menſch anſchaue. Es iſt nehmlich in dem Gegenſtande etwas, das meinen Sinn afficirt und Empfindung bewirkt, noch ehe ich die Geſtalt vor mir habe, welche macht, daſs ich den Gegenſtand Menſch nenne. Das Darſtellungsvermögen verhält ſich alſo hier leidend, oder empfängt bloſs die Eindrücke, welche Empfindungen genannt werden, und die Materie des Gegenſtandes liefern. Dann aber fängt es an, dieſe Empfindungen ſelbſtthätig zuſammenzuſetzen, und daraus die Geſtalt zu formen, um derentwillen wir das Ganze Menſch nennen. Kant nennt das Darſtellungsvermögen, in ſo ferne es dieſe Geſtalten aus ſinnlichen Eindrücken hervorbringt, indem die reine Sinnlichkeit (ein Zweig des Darſtellungsvermögens) aus ſich ſelbſt die Vorſtellungen der Ausdehnung oder des Raums erzeugt und hinzuthut, die productive Einbildungskraft. Hingegen nennt er das Darſtellungsvermögen, in ſo fern es die Geſtalten bloſs im innern Sinne wieder darſtellt, wenn die Gegenſtände in dem Augenblick dieſer Darſtellung den äuſsern Sinn nicht mehr afficiren, oder ehemals gehabte Eindrücke reproducirt, die reproductive Einbildungskraft, oder auch das Reproductionsvermögen (O. 71.)

3. Da es bei dem Darſtellungsvermögen alles aufs Bilden ankömmt, ſo kann man daſſelbe eintheilen in das

a. Bildungsvermögen;
b. Nachbildungsvermögen;
c. Vorbildungsvermögen;
d. Einbildungsvermögen;
e. Ausbildungsvermögen;

Kant hat dieſe Vermögen in einem bereits (Apperception, 8) angeführten Manuſcript, über pragmatiſche Anthropologie, in vorſtehender Ordnung aufgeführt, erklärt und mit Beyſpielen erläutert, welches ich hier zur Vergröſserung des Werths dieſes Artikels benutzen will.

a. Das Bildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, welches die Empfindung erhält, auffaſſet und zuſam-

menſetzt. C. C. E. Schmid (Empiriſche Pſychologie II. Th. §. XXX.) ſagt richtig: die Sinnlichkeit iſt theils Empfindungsvermögen (oder die Fähigkeit, die ſinnlichen Eindrücke zu empfangen, d. i. zu empfinden), theils Anſchauungs- oder Bildungsvermögen. Und Kant ſagt (a. a. O.): man weiſs, daſs die Empfindung von der Bildung muſs unterſchieden werden. Ein Mahler weiſs, wie viel Mühe es ihm koſtet, aus den auf ihn gemachten Eindrücken ein Ganzes (Bild) zu machen. Eine bloſse Menge von Eindrücken auf die Sinnlichkeit giebt noch kein Bild, keinen Gegenſtand. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken gleichſam ein Bild *à la Moſaique* zu machen.

b. Das Nachbildungsvermögen, die Phantaſie, Imagination, Dichtungsgabe, Dichtungskraft iſt dasjenige Vermögen, welches aus dem durch die Sinne gegebenen Stoff, oder gewiſſen Empfindungen, neue Bilder zuſammenſetzt, und dieſe als reelle Gegenſtände darſtellt (O: 71). Man weiſs, ſagt Kant (a. a. O.), daſs im Bette, bei geſchloſſenen Augen, uns gewöhnlich die Bilder vorkommen, die wir bei Tage gehabt haben, ſ. Nachbildungsvermögen.

c. Das Vorbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns einen Gegenſtand, der uns in die Sinne fallen wird, noch ehe er gegenwärtig iſt, aus den uns gegebenen Datis, im innern Sinn darſtellen. Dieſes Vermögen haben ſogar die Hunde. Wenn der Jäger die Kuppel hervorbringt, ſo freuen ſich die Hunde, daſs ſie auf die Jagd gehen werden, ſ. Vorbildungsvermögen.

d. Das Einbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns eine Vorſtellung von dem machen, was nicht in den Sinnen war, und eine Einbildung, oder Anſchauung der Einbildungskraft heiſst. Sie iſt das Vermögen, durch welches die Ideale vorgeſtellt werden. Wir copiren aber doch immer die Data der Sinne, denn ganz vollkommene Ideale können wir uns nicht einbilden. Z. B.

es wollte Jemand eine ganz neue Art Häuſer erfinden, ſo müſste er doch Farbe u. a. m. beibehalteu. Aus der Einbildung kann man ſich eine Vorbildung machen auf die Zukunft, z. B. die Schrecken des Todes. Es iſt nicht gut, daſs man in der Philoſophie die Einbildung mit der Nachbildung vermiſcht. Der gemeine Sprachgebrauch unterſcheidet ſchon die Sache, ſo wie wir ſie unterſchieden haben. Zur Einbildung wird immer Erdichtung erfordert, ſie nimmt nur die Materialien aus den Sinnen. Uebrigens nennt man auch das ganze Darſtellungsvermögen das Einbildungsvermögen, ſ. Einbildungsvermögen.

e. Das Ausbildungsvermögen iſt in dem angeführten Manuſcript vermuthlich durch die Schuld des Nachſchreibers nicht erklärt. Es iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir eine Vorſtellung deſſen, was in den Sinnen war, ausführlicher darſtellen, als wir es wahrgenommen haben.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. S. 132 — 35 S. 146.

Originalideen über die empir. Anthrop. §. 241 — 243. S. 71.

Daſeyn.

Exiſtenz, Wirklichkeit, οὐσια, *exiſtentia*, *actualitas*, *existence*. Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie mit den materialen Empfindungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, oder ihren Sitz in der Empfindung hat. Z. B. die Exiſtenz oder das Daſeyn der Stadt Berlin beſtehet darin, daſs ſie nicht bloſs mein Gedanke iſt, daſs dieſe Vorſtellung ihren Sitz nicht bloſs in meinem Verſtande hat; ſondern daſs alle die Merkmale, die ich mir in dem Begriff der Stadt Berlin vereinigt denke, auſser meinen Gedanken daran, einen Gegenſtand haben, der empfunden werden kann, der von mir oder von irgend einem andern Weſen in dieſer Verknüpfung wahrgenommen werden kann (C. 667).

2. Nach Kant (C. 106.) iſt der Begriff des Daſeyns und Nichtſeyns eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Was hierunter zu verſtehen iſt, wird ſich ergeben, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit vorher auf eine Beſchaffenheit gewiſſer Urtheile richten. Es giebt Urtheile, welche aſſertoriſche genannt werden, in welchen nehmlich das Bejahen oder Verneinen des Prädicats als wirklich, oder wahr betrachtet wird (C. 100). Man kann nehmlich ſtatt des Bindewörtchens iſt in den Urtheilen auch folgende drei Arten von Bindeformeln ſetzen:

a. iſt möglich oder kann ſeyn;
b. iſt wirklich oder exiſtirt;
c. iſt nothwendig oder muſs ſeyn.

Und ſo auch in Abſicht auf das Verneinen:

α. iſt nicht möglich oder kann nicht ſeyn;
β. iſt nicht wirklich oder exiſtirt nicht;
γ. iſt nicht nothwendig oder muſs nicht ſeyn.

Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs man eine von dieſen drei Bindeformeln ſtatt des bloſsen iſt ſetzen kann, heiſst die Modalität des Urtheils. Hat nun ein Urtheil die Modalität b oder β, ſo heiſst daſſelbe aſſertoriſch, z. B. der Stein iſt ſchwer, heiſst ſo viel, als, der Stein iſt als ſchwer wirklich, oder der Stein exiſtirt mit der Eigenſchaft der Schwere. Das aſſertoriſche Urtheil ſagt alſo logiſche Wirklichkeit oder Wahrheit aus, und zeigt an, daſs der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden iſt. Es iſt z. B. ein Geſetz des Verſtandes, daſs alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe, d. h. daſs von allem, was der Verſtand denkt, aus etwas Anderm vollſtändig erkannt werden müſſe, warum er es denkt, welches Andere der Grund heiſst. Folglich muſs auch die Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject ihren zureichenden Grund haben, ſonſt widerſpräche ſie jenem Geſetze des Verſtandes. Die logiſche Wirklichkeit oder Wahrheit beſtehet nun darin, daſs die Verknüpfung

zwiſchen Prädicat und Subject von dem Verſtande nach dem angeführten Geſetze deſſelben ſchon geſchehen iſt, und nicht etwa geſchehen kann, oder gar geſchehen muſs. Kant giebt ein Beiſpiel hierzu, welches ich hier erläutern will. Ein Vernunftſchluſs heiſst hypothetiſch oder bedingt, wenn der Oberſatz ein hypothetiſcher oder bedingter d. i. ſolcher Satz iſt, der aus zwei Sätzen beſtehet, von denen der eine die Bedingung, der andere die Ausſage angiebt, z. B.

	die Bedingung	die Ausſage
Oberſatz:	Wenn A, B iſt;	ſo iſt C, D.
Unterſatz:	Nun iſt A, B;	
Schluſsſatz:	Folglich iſt auch C, D.	

Die Bedingung nennt man auch das Antecedens, und die Ausſage, die Conſequenz. Das Antecedens kömmt aber ſowohl im Oberſatze als im Unterſatze vor, nur mit dem Unterſchiede, daſs es im Oberſatze ein problematiſcher Satz iſt.

Wenn A, B iſt

heiſst nehmlich ſo viel als, es iſt die Verknüpfung zwiſchen B und A von dem Verſtande noch nicht geſchehen, ſondern A iſt als B möglich;

A kann das Prädicat B haben;
A kann B ſeyn.

Im Unterſatze kömmt aber das Antecedens aſſertoriſch vor, A iſt B, welches ſo viel heiſst, als:

A iſt als B wirklich;
A hat wirklich das Prädicat B;
A exiſtirt als B.

Wir ſehen hier zugleich, worin der Unterſchied zwiſchen einem problematiſchen und aſſertoriſchen Urtheile beſtehet. Der Inhalt iſt in beiden Urtheilen derſelbe, in beiden wird das Prädicat dem Subject A beigelegt; allein das Bindewörtchen iſt hat in beiden einen verſchiedenen Werth, in dem problematiſchen Urtheile nehmlich wird das Bejahen oder Verneinen

als beliebig, in dem aſſertoriſchen Urtheile als wirklich geſchehend betrachtet. Folglich betrifft die Modalität des Urtheils nicht etwas im Inhalt des Urtheils, ſondern etwas in dem Urtheilenden, nehmlich wie er ſich das Urtheil denkt (Lambert Architectonik §. 232. Deſſ. Organon. Dian. §. 263. ff. Kieſewetter Logik. §. 233. ff. — C. 101.)

3. Wir ſehen hieraus, daſs im aſſertoriſchen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der verſteckt im Bindewörtchen iſt liegt, und von dem das Bindewörtchen die beſondere Beſchaffenheit bekömmt, vermöge der das Urtheil eben ein aſſertoriſches Urtheil genannt wird. Und dieſer Begriff iſt der Begriff der Wirklichkeit, weswegen wir eben ſtatt iſt ſetzen können, iſt wirklich, nehmlich das Prädicat gilt wirklich vom Subject, oder das Subject wird wirklich mit dem Prädicat gedacht. Der Stein iſt wirklich ſchwer. In dieſem Begriff der Wirklichkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen aufzulöſen, die in ihm gedacht würden. Lambert ſagt daher ſchon (Organon, Aleth. §. 24): „der Begriff der Exiſtenz ſcheint unter allen ſchlechterdings klaren Begriffen der einfachſte zu ſeyn, weil er nicht nur nicht aus mehrern innern Merkmalen beſtehet, ſondern auch nicht einmal Grade hat, wodurch etwas exiſtirender ſeyn könnte, als etwas anderes;“ und: „das Einfache in dem Begriffe der Exiſtenz empfinden wir allerdings klar, können es aber nicht anders als durch ſolche Worte anzeigen, die weiter nichts als *Synonyma* (ſinnverwandte Wörter) von dem Wort Exiſtenz ſind, oder dieſen Begriff ſchon vorausſetzen. Bei ſo gar einfachen Begriffen ſind die Cirkel im Definiren nicht wohl zu vermeiden.“ Kant ſagt eben ſo: Daſeyn hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ſeine Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte (C. 302). Wir ſehen hieraus, der Begriff der Exiſtenz oder des Daſeyns dient zwar zum verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt

zum aſſertoriſchen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als ſchon mit dem Subject verbunden denken; er iſt der Begriff, der dieſe Verknüpfung möglich macht, alſo muſs die Anlage zu demſelben in dem Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn, was aber nothwendig iſt, das muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat, folglich auch der Begriff, durch welchen eben die Verknüpfung geſchieht, ſo auch hier. Wenn ich ſage, der Stein iſt ſchwer, ſo behaupte ich damit nicht, daſs ich ihn zufällig ſo denke, daſs die geſchehene Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject in meinem Bewuſstſeyn allein gedacht werde, ſondern daſs ſie in einem Bewuſstſeyn überhaupt, d. i. nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgeſtellt werden muſs.

4. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der die Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject möglich macht, heiſst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Wirklichkeit oder des Daſeyns eine ſolche Kategorie. Aber eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorſtellung verknüpft werden, macht auch, daſs alle aus den einzelnen Eindrücken entſtehenden Empfindungen zu einer einzigen Vorſtellung mit einander verknüpft werden, welche die Anſchauung heiſst, ſ. Anſchauung. Wenn wir daher jetzt ein Haus vor uns ſehen, ſo hat der Verſtand ſchon gewirkt, und eine Verknüpfung (Syntheſis) unzähliger Empfindungen des empiriſchen Mannichfaltigen bewirkt. Wir können daher in dieſen Anſchauungen mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verſtand durch ſie die

Verknüpfung des empirischen Mannichfaltigen hervorgebracht, und sie also in den Gegenstand hinein gelegt hat, z. B. das Haus hat eine Grösse, Beschaffenheit, Ursache, Wirklichkeit u. s. w. lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Hauses zu einem Gegenstande verknüpft gedacht wird. Wenn wir also eine Anschauung, z. B. eines Hauses, haben, so giebt der Verstand den verschiedenen Empfindungen in dieser Anschauung dadurch Einheit, dass nur durch diese Anschauung das Angeschauete sich als ein vorhandener oder existirender Gegenstand, d. i. als ein solcher, der nicht bloss gedacht, sondern empfunden wird, darstellt. Derselbe Verstand also, der die logische Form eines assertorischen Urtheils zu Stande bringt, bringt auch in eine seiner Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, d. h. legt die verknüpfende einfache Vorstellung der Wirklichkeit in manches, was er denkt, vermittelst der Operation des Denkens selbst. Dieses letzte thut der Verstand nehmlich durch dieselbe Handlung, durch welche er das assertorische Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verstandes, wodurch er in das Mannichfaltige der Anschauung diejenige Einheit bringt, durch welche der Gegenstand derselben als existirend erkannt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, vermittelst welcher sie als wirklich mit einander verknüpft gedacht werden, ist eine und dieselbe Operation des Verstandes. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, dass jene Wirklichkeit die Wirklichkeit des Gegenstandes ist, und also diese Einheit den Namen einer synthetischen oder metaphysischen Einheit verdient; dahingegen die andere nur die Wirklichkeit in einem Urtheile ist, und folglich dieser Einheit nur der Name einer analytischen oder logischen Einheit gebührt (M. I, 114. C. 104. f.)

5. Es ist nehmlich ein grosser Unterschied zwischen der analytischen oder logischen, und der synthetischen oder metaphysischen Wirklichkeit, welche letztere man auch die reale nennen kann.

Die erſtere iſt die Wirklichkeit in einem aſſertoriſchen Urtheile, oder die bloſse Copula des Urtheils, doch ſo, daſs daſſelbe dadurch aſſertoriſch wird. Die letztere aber iſt die Wirklichkeit in dem Gegenſtande eines Urtheils, daſs nehmlich das, was geurtheilt wird, auch nicht bloſs Gedanke iſt, nicht bloſs in dem innern Sinn des vorſtellenden Subjects, ſondern abgeſondert von dem, der es ſich vorſtellte, alſo auch für andere Weſen, exiſtirt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Wirklichkeit oder des Daſeyns erkannt werden, d. h. ſoll es ein wirklicher Gegenſtand und nicht bloſs ein als wirklich gedachter Begriff ſeyn; ſo muſs

a. ein Inhalt, oder verſchiedene Vorſtellungen da ſeyn, die mit einander zur ſynthetiſchen Einheit der Wirklichkeit verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche es möglich wird, jene verſchiedenen Vorſtellungen, die doch nicht bloſse Gedanken, ſondern empiriſch gegeben ſeyn ſollen, zu einer Einheit (die Wirklichkeit) zu verbinden, die doch ein bloſses Verſtandesproduct, ein bloſser Gedanke *a priori* iſt.

a. Hätte die Vorſtellung der Wirklichkeit eines Gegenſtandes keinen Inhalt, könnte man nicht etwas angeben, was wirklich wäre, ſo dächten wir bloſs den leeren Verſtandesbegriff der Wirklichkeit ſelbſt. Nun ſoll die Wirklichkeit eben ausſagen, daſs der Gegenſtand kein bloſser Gedanke iſt, oder den Gedanken *in concreto* darſtellen (Pr. 47.), d. i. dem Begriff einen Gegenſtand, der auſser dem Begriff liegt, hinzufügen. Es iſt uns aber auſser unſern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, dieſe geben alſo das Mannichfaltige, welches zu der ſynthetiſchen Einheit der Wirklichkeit verbunden, als exiſtirend erkannt wird.

b. Aber wie iſt es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke iſt, durch einen aus dem Ver-

ſtande entſpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies iſt die Frage bei jedem reinen Verſtandesbegriffe. Bei dem unſrigen fragen wir daher nur, wie ſoll es möglich ſeyn, daſs etwas darum für wirklich **erkannt** werde, weil es als wirklich gedacht wird? oder, wie kann der Gedanke, **das iſt wirklich**, mehr werden als ein bloſser Gedanke, kurz, wie kann das, deſſen Inhalt Empfindung iſt, durch die Verſtandesbegriffe ſo gedacht werden, daſs der Gedanke vom Daſeyn eines Begriffs der Gedanke vom Daſeyn eines Gegenſtandes werde? Wie komme ich aus dem Felde der bloſsen Gedanken hinaus in das Feld wirklicher Gegenſtände? Aus dem Verſtande entſpringt der Begriff des Daſeyns, und macht gleichſam einen Damm nach dem Felde der Gegenſtände hin, von dem Felde der Gegenſtände her macht wiederum die Empfindung einen ſolchen Damm nach jenem Damm bloſser Gedanken zu, allein beide Dämme reichen nicht an einander: oder ohne Allegorie, Empfindungen und reine Verſtandesbegriffe ſind ungleichartig; wie macht es denn die Urtheilskraft, die Empfindung durch den Begriff der Wirklichkeit zu einem exiſtirenden Gegenſtande zu bilden, oder welches iſt die Brücke, die jene beiden Dämme zuſammenhängt?

6. Dieſe Brücke iſt das, was Kant das **transſcendentale Schema**, hier der Wirklichkeit, nennt. Es iſt nehmlich bei den Verſtandesbegriffen eben die Frage, die auch bei den geometriſchen Begriffen ſtatt findet, wie können ſie Erfahrungserkenntniſs möglich machen? Warum muſs auch die Summe der drei Winkel in einem **hölzernen** Dreieck zwei rechten gleich ſeyn? Weil die Darſtellung des Triangels in der Einbildungskraft, oder das Schema eines jeden empiriſchen Dreiecks, es nothwendig macht, und dieſe Darſtellung im reinen Raum vermittelſt derſelben Thätigkeit der Einbildungskraft geſchiehet, durch welche die äuſsern Gegenſtände im Raum erzeugt werden. So iſt es nun auch mit den reinen Verſtandesbegriffen, dieſe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ſtehet nehmlich mit den

reinen Verſtandesbegriffen in Verbindung, weil dieſe der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit ſind. Wenn ich mir z. B. die Zeit als exiſtirend vorſtelle, ſo iſt das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verſtandesbegriff des Daſeyns. Die Vorſtellungen, es iſt eine Zeit, es war eine Zeit, es wird eine Zeit ſeyn, machen die Zeit zu einem Gegenſtande, der durch das Daſeyn beſtimmt iſt. Dies iſt aber nicht möglich, ohne mir eine Zeit zu denken, von welcher jene durchs Daſeyn beſtimmte Zeiten Theile ſind, oder ſich in derſelben befinden. Folglich denken wir uns das Daſeyn ſchematiſch, oder bildähnlich (verſinnlichen uns daſſelbe) als Zeitbeſtimmung, durch einen Inhalt, welcher eine gewiſſe Zeit ausfüllt, und dadurch die Zeit beſtimmt, oder durch die Vorſtellung, daſs etwas zu einer beſtimmten Zeit gehört. Da nun alles in der Zeit ſeyn muſs, was erfahren werden ſoll, weil die Zeit die Form einer jeden Anſchauung und alſo die formale Bedingung aller Erfahrung iſt, ſo heiſst Wirklichkeit ſo viel, als die Beſtimmung einer Zeitlänge, durch einen Inhalt, vermittelſt der Empfindung (welche allen Inhalt giebt). Es exiſtirt eine Stadt Berlin, heiſst nichts anders, als, in der Zeitreihe iſt ein Zeitraum dadurch beſtimmt, daſs in demſelben etwas kann empfunden werden, was man die Stadt Berlin nennt. Die beſtimmte Länge dieſer Exiſtenz heiſst die Dauer. Es iſt übrigens nicht zu leugnen, daſs Kants Ausdruck, das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit, unverſtändlich iſt, da Daſeyn und Wirklichkeit ganz gleichbedeutende Wörter ſind. Die Wirklichkeit kann aber nicht ihr eigenes Schema ſeyn, und obige Worte ſollten folglich alſo heiſsen: das Schema der Wirklichkeit iſt die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges, daſs es zu einer beſtimmten Zeit gehöre. Mache ich mir nehmlich die Vorſtellung von einem Dinge ſo, daſs ich es in eine beſtimmte Zeit ſetze, ſo denke ich es als exiſtirend; empfinde ich es aber in einer beſtimmten Zeit, oder hängt es mit meinen Empfindungen ſo zuſammen, daſs ich es unter gewiſſen Bedingun-

gen auch in einer bestimmten Zeit empfinden müsste, so erkenne ich es als existirend. Existiren heisst daher auch zu einer bestimmten Zeit gehören (C. 184. M. I, 206).

7. Wir haben also nun ein Kennzeichen der Wirklichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Wesen der Wirklichkeit ausdrückt, von der wir etwas erkennen können. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich, ist da, existirt. Die Bedingungen der Erfahrung sind dasjenige, ohne welches keine Erfahrung statt finden kann. Diese Bedingungen sind entweder formal oder material. Die formalen Bedingungen sind diejenigen, von welchen die blosse Form der Erfahrung abhängt, z. B. Raum, Zeit, Verstandesbegriffe u. s. w. Die materialen Bedingungen sind diejenigen, von welchen die Materie oder der Inhalt der Erfahrung abhängt. Die erstern machen die Erfahrung bloss möglich; ohne Raum, z. B., kann es keine Erfahrung von äussern Gegenständen geben, Raum macht also solche Erfahrungen möglich, aber wenn ich auch den blossen Raum anschaue (welches vermittelst der Einbildungskraft geschieht), so habe ich doch darum noch keine Erfahrung, sondern es muss erst noch etwas im Raume seyn, der Raum muss erfüllt seyn, es muss Materie im Raume seyn. Materie kann aber nicht anders im Raume seyn, da der Raum bloss Form unsrer Anschauungen ist, als dadurch, dass unsre Sinnlichkeit afficirt wird, und wir diese Affection empfinden, d. h. dass diese Affection auf unsre Vorstellungsfähigkeit wirke. Empfindung des Gegenstandes, oder doch Zusammenhang desselben mit unsrer Empfindung ist das, was da macht, dass wir denselben als wirklich oder existirend denken (C. 266. M. I, 314).

8. Den Satz: was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich, nennt Kant ein Postulat des empirischen Denkens, d. h. es ist einer von den drei

Sätzen, welche die Art anzeigen, wie das, was ich mir von Gegenständen der Erfahrung vorstelle, mit meinem Erkenntnisvermögen verbunden seyn muss, wenn ich mir überhaupt Begriffe von Erfahrungsgegenständen machen soll. Soll ich einen Gegenstand der Erfahrung als wirklich denken, so muss ich oder ein Anderer ihn wahrnehmen können, er muss mit der Empfindung, als der Materie der Anschauungen, die in meinen Sinnen ist, zusammenhängen; denn eben darin bestehet ja die Wirklichkeit eines Gegenstandes, dass derselbe als wahrnehmbar für irgend ein vorstellungsfähiges Subject gedacht werden muss (C. 286. f). Soll ich also die Wirklichkeit der Dinge erkennen, so heisst das so viel, als, ich soll erkennen, dass die Dinge wahrgenommen werden können. Folglich fordert (postulirt) obiger Satz die Empfindungsfähigkeit, die Empfindung und das Bewusstseyn der Empfindung. Das heisst, zur Wirklichkeit gehört dreierlei:

a. Empfindungsfähigkeit oder Sinnlichkeit. Wenn wir nehmlich nicht empfinden könnten, so wäre auch nichts da, denn wir erhielten dann keine sinnlichen Eindrücke, und folglich wären wir ohne sinnliche Gegenstände. Allein ist das nicht zu viel behauptet, sollte es nicht heissen, für uns wäre dann nichts da? Ganz richtig; wir hätten dann aber auch nicht einmal den Begriff des Daseyns, weil, wenn auch die Anlage dazu im Verstande läge, dennoch, da kein Stoff geliefert würde, der durch diesen Begriff verknüpft werden könnte, der Begriff der Existenz gar nicht hervorgehen und zum Bewusstseyn gelangen könnte. Wir wüssten folglich nichts vom Daseyn. Was heisst nun, etwas ist da, aber nicht für uns? Nichts anders, als, etwas wird von einem Wesen nicht bloss gedacht, sondern auch empfunden, dahingegen wir es nicht empfinden, sondern höchstens bloss denken. Gesetzt aber, etwas könnte von keinem Wesen, auch nicht von sich selbst empfunden werden, könnte es dennoch da seyn? das heisst, giebt es noch ein anderes Merkmal des Daseyns als die Empfindung? Ja, es muss dann mit der

Empfindung, nach den Analogien der Erfahrung (ſ. Analogie der Erfahrung) ſo zuſammenhängen, daſs die Empfindung, die wir haben, nicht ſeyn könnte, wenn dieſes Etwas nicht da wäre. So wird die magnetiſche Materie nicht empfunden, aber die Phänomene der Anziehung könnten nicht ſo ſeyn, wie ſie empfunden werden, wenn es nicht eine ſolche Materie gäbe. Fällt aber auch dieſer Zuſammenhang mit der Empfindung weg, iſt auch dann noch ein Daſeyn möglich? Antwort, dann wäre das Ding, das da ſeyn ſollte, kein Gegenſtand der Erfahrung, kein ſinnliches Weſen, ſondern ein Ding an ſich. Wie ſich aber der Begriff des Daſeyns zu dieſem verhalte, wollen wir ſehen, wenn wir noch unterſucht haben, was zum Daſeyn der Erfahrungsgegenſtände gehört. Es gehört dazu

b. Empfindung, wie in 7. gezeigt worden iſt, und

c. das Bewuſstſeyn der Empfindung des Gegenſtandes, oder doch einer Empfindung, mit welcher derſelbe, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung als ſolcher darlegen, zuſammenhängt. Denn wenn wir uns der Empfindungen nicht bewuſst werden, ſo ſind ſie bloſse Eindrücke, wie der Lichtſtrahlen auf eine Spiegelfläche, und es iſt uns dann nichts gegeben, was wir zur Einheit der Vorſtellung der Exiſtenz verknüpfen könnten (C. 272. M I, 323).

9. Wer das bisher Geſagte durchdacht hat, wird nun hoffentlich einſehen, daſs der Unterſchied zwiſchen Kants Theorie vom Daſeyn und der Theorie derer, welche die ſinnlichen Gegenſtände für Dinge an ſich halten, darin beſtehe: daſs die letztern behaupten, das Daſeyn ſei etwas in dem Begriff des Gegenſtandes liegendes, ein Merkmal des Begriffs ſelbſt; daſs Kant aber behauptet: das Daſeyn ſei nur die Vorſtellung von einem Verhältniſſe des Gegenſtandes zur Denkkraft, und folglich gar kein Merkmal des Begriffs des vorhandenen Dinges; daſs der Begriff des Daſeyns auch

nicht von einem exiſtirenden Dinge abſtrahirt ſei, ſondern ſeinen Urſprung in der Beſchaffenheit der Denkkraft ſelbſt habe. Die erſtere Behauptung Kants folgt daraus, daſs ich ſchon den ganzen Begriff von einem Gegenſtande habe, wenn auch das Daſeyn deſſelben fehlt, und daſs dadurch, daſs das Daſeyn noch hinzukömmt, der Begriff nicht vergröſsert wird, oder ein Merkmal mehr bekömmt, ſondern der Gegenſtand nur aus dem Felde bloſser Gedanken in das Feld der Anſchauungen verſetzt wird. „Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Caeſar. Faſſet alle ſeine erdenklichen Prädicate oder Merkmale, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen, ſo werdet ihr bald begreifen, daſs er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kann.“ Wenn er exiſtirt, ſo erhält er darum nicht ein einziges Merkmal mehr, als wenn er nicht exiſtirt; die Exiſtenz macht ihn nicht zu einem andern Julius Caeſar, als der iſt, den wir bloſs denken, ohne Exiſtenz (S. II, 159). Kants zweite Behauptung folgt daraus, daſs jede Vorſtellung nothwendig mit einem der drei Begriffe der Modalität verknüpft, und entweder als möglich, oder wirklich, oder nothwendig, oder als unmöglich, nicht wirklich, oder zufällig gedacht werden muſs. Was aber nothwendig und allgemein iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs von dem Erkenntniſsvermögen in die Erfahrung hinein gelegt worden ſeyn.

10. Aus dem allen folgt nun, daſs die Wahrnehmung der einzige Charakter der Exiſtenz oder des Daſeyns iſt. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeyns angetroffen werden, denn der Begriff iſt immer der nehmliche, ich mag den Gegenſtand deſſelben bloſs als möglich, oder als wirklich, oder gar als nothwendig denken. Habe ich auch alle weſentliche Merkmale eines Begriffs, oder alle innere Beſtimmungen eines Dinges, d. i. diejenigen, die ſein ganzes Weſen ausmachen, ſo habe ich darum doch noch nicht das Daſeyn deſſelben oder

ſeinen Gegenſtand in der Wirklichkeit. Weil nehmlich das Daſeyn bloſs die Frage betrifft, ob das Ding, von dem wir uns den Begriff machen, auch irgend wahrgenommen werden könnte, wenn es uns dazu gegeben wäre; ſo könnte allenfalls die Wahrnehmung auch vor dem Begriff deſſelben hergehen, wodurch ſich der vorhandene oder exiſtirende Gegenſtand von dem bloſsen Denken deſſelben auffallend unterſcheidet. Denke ich mir nehmlich erſt einen Gegenſtand durch ſeinen Begriff, und nehme ihn dann erſt wahr, ſo hatte ich vor der Wahrnehmung bloſs die Vorſtellung von der Möglichkeit des Gegenſtandes; nehme ich aber erſt den Gegenſtand wahr, und mache mir alsdann erſt einen Begriff von ihm, ſo habe ich den Stoff dazu aus der Wahrnehmung genommen, und der Gegenſtand meines Begriffs muſs als wirklich gedacht werden. So iſt die Wahrnehmung der Charakter, und zwar der einzige Charakter der Wirklichkeit oder des Daſeyns (C. 272. M. I, 324).

11. Das Ding kann aber auch als wirklich oder exiſtirend erkannt werden, ehe es wahrgenommen wird. Eine ſolche Erkenntniſs des Daſeyns nennt man die Erkenntniſs deſſelben *a priori;* allein dieſes *a priori* iſt *comparative* zu verſtehen, daſs die Erkenntniſs nehmlich nicht unmittelbar, ſondern durch Schlüſſe, aus einer andern Erfahrung entſpringt, ſ. *A poſteriori*, 4. Es darf nehmlich nur ein Ding mit andern Wahrnehmungen, nach den Analogien der Erfahrung, als den Grundſätzen aller empiriſchen Verknüpfung zuſammenhängen, ſo erkenne ich das Daſeyn deſſelben durch einen Schluſs, der ſich auf dieſe Analogien, aber auch auf eine andere Wahrnehmung gründet. Ein Beiſpiel hierzu findet ſich in dem Artikel *A poſteriori* 4. wo das zukünftige Daſeyn eines Ereigniſſes, nehmlich das Verbrennen eines Hauſes, nach der Analogie der Cauſalität (der Urſache und Wirkung) als die nothwendige Wirkung der Flamme, wenn das Haus nicht würde gelöſcht werden, erkannt wird, ſ. 8, a. (C. 273.). Nach der Beſchaffenheit unſerer Organe kann uns die Wahrnehmung eines gewiſſen

Dinges gänzlich unmöglich seyn; so muſs z. B. zwischen der Sonne und unserm Auge eine Materie vorhanden seyn, welche es möglich macht, daſs unser Auge den Eindruck des Sonnenlichts erhält, denn wie sollte sonst das Sonnenlicht auf unsre Sehenerven wirken können? Wir schliessen also hier richtig auf das Daseyn einer Materie (des Aethers), durch dessen Schwingungen unsere Seheorgane Stöſse bekommen, ob wir wohl, der Beschaffenheit unserer Organe nach, diese Materie nicht unmittelbar wahrnehmen können. Es würde eine solche Materie von uns gewiſs empirisch angeschauet werden, wenn unsere Sinne dazu organisirt wären. Man muſs daher die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt nicht auf die Organisation unserer Sinne gründen; denn davon hängt freilich unsere subjective Erfahrung ab, aber nicht die Erfahrung als solche, oder die Form der Erfahrung. Was wir nehmlich nicht erfahren, das können vielleicht andere Wesen erfahren, daher folgt aus der Unmöglichkeit unserer Wahrnehmung nicht die Unmöglichkeit des Daseyns. Bis dahin aber, wo unsere Erfahrung hinreicht, oder wo noch irgend ein Zusammenhang mit unsern Wahrnehmungen nach den Gesetzen der Erfahrung statt findet, reicht auch unsere Erkenntniſs vom Daseyn der Dinge hin. Wovon aber beides nicht statt findet, davon ist auch das Daseyn für uns nicht erkennbar. Hiergegen streitet nun ein gewisser Idealismus, dessen Einwürfe im Artikel Berkley und die Widerlegung desselben im Artikel Idealismus zu finden ist.

12. Soll also ein Gegenstand unmittelbar für wirklich erkannt werden, so gehört dazu

a. Afficirung der Sinnlichkeit;

b. die daraus entspringende Empfindung;

c. das Denken derselben als Object, oder die Verbindung der Empfindungen zu Einem Bewuſstseyn;

d. das Bestimmen des Objects durch die Kategorien, oder das Bilden eines Begriffs vom Object.

e. die Bestimmung des Objects der Wahrnehmung in Ansehung der Zeit;

f. die Vorstellung des Objects vermittelst des Verstandes, durch das Schema der Zeit, als wirklich oder vorhanden.

Fällt aber a. b. und e. weg, oder abstrahiren wir gänzlich von der sinnlichen Vorstellung der Zeit, so bleibt nichts weiter übrig, als der Actus des Zusammenfassens dessen, was im Bewufstseyn ist, in d., und zwar so, dafs sich der Verstand diese Zusammenfassung als geschehen d. i. als wirklich denkt. Dann ist es aber nicht die Wirklichkeit eines Erfahrungsgegenstandes, sondern das Assertorische in einem Urtheil, was ich denke; oder, wie Kant sich (C. 101.) ausdrückt: ich denke, dafs der Satz mit dem Verstande, nach dessen Gesetzen, schon verbunden sei, d. h. dafs ich nach dem logischen Gesetze wirklich so urtheile. Der Begriff der Wirklichkeit bestimmt nehmlich für Erfahrungsgegenstände die Zeit, durch die Empfindung in derselben, und giebt dadurch den Gedanken: der Gegenstand existirt, oder, es befindet sich in der oder der Zeit ein Gegenstand, d. i. ein solcher, von dem irgend ein Wesen eine mit Empfindung begleitete Vorstellung (Wahrnehmung) haben kann. Dieser Begriff der Wirklichkeit aber, ohne das transscendentale Schema der Zeitbestimmung, ist der blofs reine Verstandesbegriff, und bestimmt dann blofs das Bewufstseyn, durch die Vorstellung, dafs der Satz, als solcher, zu demselben gehöre, oder dafs der Verstand wirklich so urtheile, welche Vorstellung das Urtheil eben assertorisch macht. So bleibt immer blofs der, die logische Form eines Urtheils bewirkende, Begriff übrig, wenn wir bei den Kategorien von aller sinnlichen Vorstellung, oder dem transscendentalen Schema, abstrahiren. Eben daher kann Kant aus den verschiedenen logischen Functionen des Verstandes zu urtheilen die Kategorien herleiten. Dies ist aber auch die Ursache, warum sich der Begriff des Daseyns, ohne Einmischung des transscendentalen Schema und der Empfindung, also ohne sinnliche Vorstellung, nicht real definiren läfst. Denn real definiren heifst, die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als der Begriff angiebt, zeigen. Der

Begriff der Wirklichkeit verliert aber, wenn man dabei von der Sinnlichkeit abſtrahirt, alle Bedeutung oder Beziehung auf einen Gegenſtand (C. 300.)

Der Begriff der Exiſtenz drückt alſo aus, daſs ein Object auch auſser dem Begriff von ihm geſetzt ſey (C. 422 *); folglich kann er nur auf ein Object gehen, von dem man einen beſtimmten Begriff hat. Nur gehet vor der Beſtimmung des Objects durch den Verſtand, ja vor der Vorſtellung, daſs es ein Object ſei, noch das den Sinnen durch die Empfindung Gegebene her, oder die unbeſtimmte empiriſche Anſchauung d. i. Wahrnehmung deſſen, was ich nachher als Object denke. Dieſe Wahrnehmung ſchlieſst allerdings die Vorſtellung der Exiſtenz von Etwas in ſich, allein ich muſs immer ſagen von Etwas, d. h. das Angeſchaute als Object denken, wenn ich es als exiſtirend erkennen ſoll. Sonſt iſt die Exiſtenz, welche die Wahrnehmung in ſich ſchlieſst, noch nicht die eigentliche Kategorie, ſondern bloſs die Vorſtellung des gegebenen Realen, was freilich wirklich vorhanden iſt, aber nicht eher als vorhanden erkannt werden kann, als bis es als Etwas und ein beſtimmtes Etwas erkannt wird, ſ. Descartes, 3.

13. Und nun können wir die Frage in 8, a. beantworten, wie ſich der Begriff des Daſeyns zu den Dingen an ſich verhalte. Gott iſt z. B. kein Erfahrungsgegenſtand; was heiſst nun, Gott exiſtirt, oder das Daſeyn Gottes? Daſs es nicht heiſsen könne, Gott iſt irgend wann, oder irgend wo, wird ein Jeder zugeben, weil Gott ſonſt durch Raum und Zeit beſtimmt, folglich ein Sinnenweſen ſeyn, und alſo in die Sinne fallen müſste. Der Begriff des Daſeyns dient aber, wie wir geſehen haben, eigentlich nur dazu, etwas als in der Zeit befindlich zu erkennen. Nun iſt etwas entweder bloſs in der Zeit, nehmlich unſere Gedanken, oder zugleich im Raum, nehmlich die Cörper; von beiden kann ich alſo nur begreifen, daſs ſie exiſtiren, d. h. daſs ich ſie entweder in meinem innern oder äuſſern Sinne ſelbſt empfinde, oder daſs ſie mit meinen Empfindungen nach den Geſetzen der Erfahrung ſo zuſam-

menhängen, daſs ich, wenn es mir möglich wäre, die Erfahrung weit genug fortzuſetzen, darauf ſtoſsen müſste. Gedanken und Cörper erkennen wir daher nur als exiſtirend, d. h. wir können unſere Vorſtellung davon auf einen Gegenſtand beziehen, der ſich uns durch Empfindung ankündigt oder ankündigen würde. Allein der Begriff der Exiſtenz kann dem Anſehen nach, logiſch, als Prädicat von einem jeden Begriff gebraucht werden, dann heiſst das, dieſer Begriff hat auch auſser meinen Gedanken noch einen Gegenſtand, welchen ich durch dieſen Begriff denke, oder eigentlich, es giebt einen Gegenſtand unter den exiſtirenden Dingen, dem der Begriff zukömmt, welchen ich jetzt denke; Gott exiſtirt, heiſst daher, die Vernunftidee von der oberſten Urſache aller Dinge hat auch auſser meiner Vorſtellung noch einen Gegenſtand, der durch die Vorſtellung bloſs vorgeſtellt wird. Gott iſt kein bloſser Gedanke. Oder eigentlich ſollte es heiſsen: Es giebt unter den exiſtirenden Dingen auch eins, dem die Prädicate zukommen, die wir zuſammen genommen in der Vernunftidee Gott denken (S. II. 164). Aber dieſe Beziehung der Idee Gott auf einen Gegenſtand iſt wiederum doch nur ein bloſser Gedanke, und nicht wie das Urtheil, die Stadt Berlin exiſtirt, ein auf den Zuſammenhang mit der Empfindung ſich gründendes Urtheil, oder ein auf einen Erfahrungsgegenſtand ſich beziehendes Erkenntniſs. Daher kann ich mir Gott wohl als exiſtirend denken, aber ſeine Exiſtenz nicht erkennen, nicht meine Idee von Gott durch Empfindung auf ihren Gegenſtand beziehen. Dieſes erhellet auch daraus, daſs es uns nicht möglich iſt, uns eine Vorſtellung von dem Daſeyn eines Weſens zu machen, welches zu keiner Zeit, d. i. nie, und an keinem Ort, d. i. nirgends iſt, weil nur ſinnliche Weſen zu irgend einer Zeit, und an irgend einem Ort ſeyn können. *) Wollte man aber ſagen, Gott iſt

*) Cruſius behauptete eben darum, daſs ein jedes Ding, dem die Exiſtenz zukömmt, irgendwo und irgendwann ſeyn müſſe (ſ. Cru-

zu jeder Zeit und an jedem Ort, immer und überall, ſo iſt das offenbar eine anthropomorphiſtiſche Vorſtellung von ſeiner Allgegenwart, die den groſsen Newton offenbar in Dämonologie ſtürzte, indem ſie verurſachte, daſs er den Raum, der allein überall ſei, für das Senſorium der Gottheit hielt. Dieſe Verſinnlichung der Gottheit, die Gott zu einem ausgedehnten Weſen von einer feinen, der Wahrnehmung ſich entziehenden, Materie macht, indem der Gedanke nicht im Raum ſeyn kann, fällt weg, wenn, wie Kant mit apodiktiſcher Gewiſsheit behauptet, Zeit und Raum bloſs Formen unſers ſinnlichen Erkenntniſsvermögens ſind. Wenn aber Gott nie oder nirgends iſt, ſo heiſst das nicht etwa, es giebt gar keinen Gott, ſo iſt das nicht Atheismus, ſondern es heiſst bloſs, man muſs ſich das Daſeyn Gottes nicht als eine ſinnliche, durch Zeit und Raum beſchränkte Exiſtenz denken. Die Exiſtenz eines Dinges im Felde der Erfahrung bekömmt dadurch Realität, daſs das Ding entweder als in einer beſtimmten Zeit befindlich empfunden wird, oder doch nach Erfahrungsgeſetzen mit andern exiſtirenden Dingen zuſammenhängt. Dinge auſser dieſem Felde laſſen ſich nun nicht empfinden, alſo läſst ſich ihre Exiſtenz auch nicht rechtfertigen (M. I, 731.). Es iſt nehmlich gar kein Mittel vorhanden, ihr Daſeyn zu erkennen. Die Exiſtenz derſelben müſste gänzlich *a priori* erkannt werden. Unſer Bewuſstſeyn aller Exiſtenz aber gehört gänzlich zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz auſser dieſem Felde kann zwar nicht für ganz unmög-

ſius 2); aber die Exiſtenz überſinnlicher Gegenſtände z. B. der Seele, oder Gottes, und das Daſeyn des Raums, als eines wirklichen Dinges, muſste ihn nothwendig in Verlegenheit ſetzen. Cruſius hätte ſagen ſollen, daſs ein jedes **ſinnliches** Ding, dem die Exiſtenz zukömmt, irgendwo und irgendwann ſeyn müſſe, daſs wir aber eben darum die Exiſtenz eines überſinnlichen Dinges, das nicht im Raum und in der Zeit iſt, nicht begreifen können. S. **Herz** Betrachtungen S. 97. ff.

lich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durchaus nicht rechtfertigen können (C. 629).

Wenn uns nun das Gesetz der Sittlichkeit nöthigt, einen Gott zu glauben, so bleibt uns folglich nichts anders übrig, als das Daseyn Gottes analogisch zu denken, und zu sagen, Gott existirt, heisst, so wie zu meinen sinnlichen Vorstellungen ein wirklicher Gegenstand gehört, so gehört zu meiner Idee, Gott, ein verborgenes Etwas, dessen Daseyn aber nur durch das Symbol eines sinnlichen Daseyns gedacht, aber nicht begriffen werden kann.

14. Baumgarten (Metaph. §. 41.) sagt: „eine Sache ist, ausser ihrem Wesen, auch in Absicht aller Affectionen (Bestimmungen, die aus den wesentlichen Stücken folgen) bestimmt, oder sie hat nicht alle diese Affectionen. Ist das erste, so ist sie eine wirkliche Sache (*actuale*); ist das andere, so ist sie eine bloss mögliche Sache (*mere possibile, nihil seu nonens privativum.*) Die Wirklichkeit ist demnach der Inbegriff aller Affectionen, die in einer Sache mit ihrem Wesen möglich sind, d. i. sie ist die Erfüllung (*complementum*) des Wesens, oder der innerlichen Möglichkeit, in so fern diese letztere nur als ein Inbegriff der Bestimmungen gedacht wird." Baumgarten hat allerdings darin recht, dass man durch die Wirklichkeit mehr setzt, als durch die blosse Möglichkeit, denn sonst wären ja Möglichkeit und Wirklichkeit einerlei Begriffe. Allein darin hat Baumgarten unrecht, dass er die Wirklichkeit für etwas in der Sache erklärt. Aus dem Wesen einer Sache folgt gar nicht die Wirklichkeit, diese ist nicht eine Folge der wesentlichen Stücke. Ein Ding enthält nie mehr Bestimmungen, wenn es wirklich ist, als es enthält, wenn es bloss möglich ist. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also

auch nicht der angemeſſene Begriff von demſelben ſeyn. Aber in meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem bloſsen Begriffe derſelben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenſtand iſt bei der Wirklichkeit nicht bloſs in meinem Begriffe analytiſch enthalten, ſondern kömmt zu meinem Begriffe (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt) ſynthetiſch hinzu, ohne daſs, durch dieſes Seyn auſserhalb meinem Begriffe, dieſe gedachten hundert Thaler ſelbſt im mindeſten vermehret werden (M. I, 729. C. 626. f).

Das Seyn iſt offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es iſt bloſs das Setzen (die Poſition) eines Dinges in eine beſtimmte Zeit, im Gegenſatze des Setzens eines Urtheils, welches durch das Bindewörtchen iſt geſchieht. Jenes kann man den transſcendentalen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Ding geſetzt wird), dieſes den logiſchen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Urtheil geſetzt wird) des Begriffs Seyn nennen.

Beide die Möglichkeit und Wirklichkeit ſetzen ein und daſſelbe Ding, mit allen ſeinen Beſtimmungen, nur in ein verſchiedenes Verhältniſs mit dem Erkenntniſsvermögen. Die Möglichkeit bezieht das Ding bloſs auf den Verſtand, und ſtellt daſſelbe entweder bloſs ohne innern Widerſpruch dar, das iſt die logiſche Möglichkeit, oder als übereinſtimmend mit dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes, d. i. mit dem Gebrauch deſſelben unter Vorausſetzung der Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, und der reinen Verſtandesbegriffe, z. B. Urſache, Wirkung u. ſ. w., welches die metaphyſiſche Möglichkeit iſt. Die Wirklichkeit hingegen bezieht zwar daſſelbe Ding auch auf den Verſtand, aber doch ſo, daſs es entweder als ſchon mit dem Verſtande verknüpft (daſs der Gedanke wirklich ſei) vorgeſtellt wird, welches die logiſche Wirklichkeit iſt; oder als mit der Wahrneh-

mung verknüpft, welches die materiale oder metaphyſiſche Wirklichkeit iſt. (C. 287 *). Hieraus folgt, daſs es falſch iſt, was Baumgarten ſagt: „es gehört demnach eine jedwede innerliche Beſtimmung einer Sache entweder zu ihrem Weſen, oder zu ihrer Wirklichkeit," weil die Wirklichkeit gar keine innerliche Beſtimmung einer Sache iſt, ſondern bloſs die Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung durch den Verſtandesbegriff; ſ. übrigens Analogie der Erfahrung, 4. 5. und Idealismus.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abthl. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 101. 104 f. — III. Abſchn. S. 106. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 184. — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 266. 277. f. 287 *). — III. Hauptſt. S. 300. 302. — II. Abth. II. Buch. III. Haupſt. IV. Abſchn. S. 626. f. — S. 629. — VII. Abſchn. S. 667.
Deſſ. Prolegom. §. 5. S. 47.

Dauer,

ſ. Zeit

Dauern,

ſ. Zeit

Declaration,

ſ. Begriff, 13.

Decompoſition,

ſ. Theilung

Deduciren,

ſ. Deduction

Deduction,

transſcendentaler Beweis, auch critiſcher Beweis, *deductio*, *deduction* (ſ. Beweis, 11). Die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe oder Sätze *a priori* auf Gegenſtände beziehen können (C. 117); oder, die Rechtfertigung der objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einſicht der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Satzes, oder eines Begriffs, wenn ſie *a priori* ſind (P. 80). Das Wort Deduction hat Kant von den Rechtslehrern entlehnt, welche darunter den Be-

weis, der den Rechtsanfpruch darthun foll, verftehen. So macht Cajus, in einem Rechtshandel, auf ein Capital Anfpruch, das Jemand nachgelaffen hat; und der Beweis, dafs diefer Anfpruch in den Rechten gegründet fei, und das Capital folglich dem Cajus gehöre, heifst die Deduction. Man kann diefe Deduction, die nachweifet, was in einem einzelnen Falle Rechtens (*quid iuris*) ift, auch die Rechtsdeduction nennen, um fie von der empirifchen Deduction eines Begriffs oder Satzes, welches die Erklärung der Art ift, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über Gegenftände erworben worden, und von der transfcendentalen Deduction zu unterfcheiden. So ift die Darftellung der reinen Verftandesbegriffe, als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, die transfcendentale Deduction derfelben; die Erklärung der Gründe hingegen, worauf fich unfere gegenwärtigen Begriffe von der Elektricität ftützen, ift die empirifche Deduction derfelben, weil die Elektricität ein Gegenftand ift, von deffen empirifcher Befchaffenheit Niemand etwas *a priori* wiffen kann, und folglich unfre Erkenntnifs von derfelben nur durch die Erfahrung und das Bemühen, diefelbe unter allgemeine Begriffe und Gefetze zu bringen (Reflexion) entftanden feyn kann. Man kann endlich auch noch nachweifen, bei welcher Gelegenheit ein Begriff oder Satz *a priori* erzeugt worden ift. So geben allerdings die Eindrücke der Sinne den erften Anlafs, die ganze Erkenntnifskraft, in Anfehung der Begriffe und Sätze *a priori*, zu eröffnen, und dadurch aus jenen im Bewufstfeyn aufgenommenen Eindrücken der Sinne Erfahrung zu Stande zu bringen. Diefe enthält dann zwei fehr ungleichartige Elemente, nehmlich eine Materie zur Erkenntnifs, oder jene ins Bewufstfeyn aufgenommenen Eindrücke aus den Sinnen, und eine gewiffe Form, fie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anfchauens und Denkens, dem Erkenntnifsvermögen, welches, bei Gelegenheit der finnlichen Eindrücke, zuerft in Thätigkeit gefetzt wird, und Begriffe hervorbringt. Ein folches Nachfpüren der erften Beftrebungen unferer Erkenntnifskraft, um von ein-

zelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen hinauf zu fteigen, betrifft eine Thatfache *(quaeftionem facti)*, und wird von Kant nicht Deduction, fondern die Erklärung des Befitzes einer reinen Erkenntnifs genannt (C. 116. ff). Bei einem Erfahrungsbegriffe oder Erfahrungsfatze ift die Erklärung des Befitzes einerlei mit der Ableitung feines Urfprungs.

2. Die transfcendentale Deduction ift alfo die Erklärung der Möglichkeit eines Begriffs, oder fynthetifchen Satzes *a priori*, und Kant nennt fie auch, wenn er in feinen critifchen Schriften mit folchen Sätzen oder Begriffen zu thun hat, die Deduction derfelben fchlechthin, weil es keine empirifche Deduction derfelben geben kann (P. 167). Der Begriff der Urfache z. B. bedarf einer folchen transfcendentalen Deduction, d. i. einer Nachweifung, ob wir auch in einem rechtmäfsigen Befitze diefes Begriffs find, ob wir auch einen gültigen Gebrauch von demfelben machen, kurz, ob und unter welchen Bedingungen es wirklich fo etwas giebt, was wir Urfache nennen. Hume fuchte die Quelle diefes Begriffs in der Erfahrung, und wollte den Urfprung deffelben auf eben die Art erklären, wie wir etwa zeigen können, auf welchem Wege, nehmlich durch Beobachtungen, Verfuche und Reflexion, wir zu richtigen Begriffen von der Elektricität gelangen, f. Analogie der Urfache und Wirkung, 21. ff. Allein das war der Verfuch einer empirifchen Deduction des Begriffs Urfache, die von einem folchen, aus dem Verftande entfpringenden Begriffe, nicht möglich ift. Hume wollte den Begriff der Urfache phyfiologifch ableiten, oder erklären, wie wir durch Beobachtung der Natur zu demfelben gelangen; er zeigt aber blofs an einer Erfahrung, wie wir in den Befitz des reinen Verftandesbegriffs der Urfache kommen, aber diefe Gelangung zum Befitze deffelben und folglich die ganze Erfahrung felbft würde ganz unmöglich feyn, wenn nicht in dem Verftande die Anlage zu einer folchen Verknüpfung der Erfahrung läge, aus der nun, auf Veranlaffung finnlicher Eindrücke, der Begriff der Urfache

durch den Verstand selbstthätig erzeugt, und dadurch etwas für eine Ursache erkannt wird. Was Hume also leistet, ist folglich die Erklärung des Besitzes des reinen Verstandesbegriffs Ursache, welche nur bei Erfahrungsgegenständen zugleich die empirische Deduction derselben ist, aber bei reinen Begriffen gar nicht Deduction heissen kann, weil sie blofs eine Thatsache lehrt, aber nicht den Grund derselben darthut, der nicht in der Erfahrung selbst, sondern im Erkenntnisvermögen liegt. Bei Begriffen und synthetischen Sätzen *a priori* ist nehmlich die empirische Deduction derselben darum unmöglich, weil man die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die in denselben liegt, aus keiner auch noch so oft wiederholten Erfahrung ableiten kann. Was wir für die Ursache einer Wirkung erkennen, darauf mufs die Wirkung nothwendig und in allen Fällen, wo kein Hindernifs die Wirkung unmöglich macht und folglich die Ursache vorhanden ist, folgen; viele Fälle sind aber noch nicht alle Fälle, und darum verunglückte Hume's Versuch, diese Begriffe von Ursach und Wirkung aus der Vergleichung noch so vieler Erfahrungsfälle abzuleiten. Er zeigte blofs, dafs diese Begriffe in der Erfahrung vorkommen, und das konnte er, weil sie der Verstand in die Erfahrung hinein legt, und eben dadurch die Erfahrungserkenntnifs nach der Verknüpfung von Ursach und Wirkung möglich macht. Kant hingegen deducirt den Begriff der Ursache dadurch, dafs er zeigt, wenn dieser Begriff nicht aus dem reinen Verstande entspränge, und durch ihn Einheit in die Erfahrung gebracht würde, so würde es unmöglich seyn, die objective Folge der Erscheinungen nicht für subjectiv zu halten, d. h. die Folge der Dinge auf einander in der Erfahrung wäre dann nicht mehr nothwendig und für alle Menschen, die sie wahrnehmen, dieselbe, folglich wäre sie auch nicht weiter von der zufälligen und willkührlichen Folge der Dinge in der beliebigen Vorstellung einzelner Subjecte unterschieden, und wir wüfsten nie, ob wir diese Folge der Dinge untereinander uns blofs so vorstellten, oder ob sie wirklich in der Erfahrung so zu finden sey (P. 93), s. Ana-

logie der Urfache und Wirkung, 10. C. 117. 119. Pr. 14. M. I, 133. 135).

3. Zu den Anfchauungen, Begriffen und Sätzen, welche einer transfcendentalen Deduction bedürfen, gehören vornehmlich die reinen Anfchauungen, Raum und Zeit (ihre Deduction findet fich C. 37 — 73.); die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verftandes, z. B. Urfache, Wirkung, Dafeyn u. f. w.; ferner die Grundfätze des reinen Verftandes, z. B. alle Veränderung mufs eine Urfache haben, alle Erfcheinungen find der Anfchauung nach extenfive Gröfsen u. f. w. (C. 193.); ferner die Möglichkeit des höchften Guts (P. 209.) und aller Imperativen der Sittlichkeit, z. B. des Princips derfelben: handle nach der Maxime, durch welche du wollen kannft, dafs fie allgemeines Gefetz werde, des Imperativs: du follft nie einen Menfchen aus Rachfucht tödten, u. f. w. Die transfcendentale Deduction der Begriffe zeigt nun, dafs es in der Natur wirklich Urfachen, Wirkungen, exiftirende Dinge geben mufs; die der transfcendentalen Grundfätze, dafs und warum ihnen alles in der Natur unterworfen feyn mufs; die der fittlichen Principien, dafs und warum alle vernünftigen Wefen darnach handeln follen.

4. Es kömmt noch eine Eintheilung der Deductionen in der Critik der reinen Vernunft vor, nehmlich die in die objective und fubjective Deduction. Die objective Deduction beftehet nehmlich darin, dafs gezeigt wird, ein Begriff oder fynthetifcher Satz habe wirklich ein Object oder einen Gegenftand, durch den er *in concreto* dargeftellt wird, fo dafs er nicht ein blofs leerer Gedanke bleibt. Die fubjective Deduction beftehet hingegen darin, dafs der Begriff oder Satz aus der Natur unfrer Vernunft abgeleitet wird (C. 395). Man deducirt die Kategorien objectiv, wenn man zeigt, wie durch fie allein Erfahrung möglich ift. Dies kann man nun mit den Vernunftbegriffen (Ideen) z. B. Gott, Freiheit, Seele, u. f. w. nicht (C. 691); aber man kann zeigen, dafs diefe Ideen aus der Natur unfrer

Vernunft entſpringen. Die Vernunft iſt nehmlich das Vermögen, Vollſtändigkeit und Einheit in die Reihen der Erfahrungserkenntniſs zu bringen; dazu entſpringen aus ihr, wenn ſie auf Erkenntniſs hinwirkt, die Ideen, z. B. der oberſten Urſache oder Gottes, des abſoluten Anfangs oder der Freiheit, des abſoluten Subjects oder der Seele. Dieſe Ideen haben alſo keinen Gegenſtand in der Erfahrung, ſondern zeigen nur der Erfahrung einen idealen Geſichtspunct an, nach welchem ſie erweitert und ſyſtematiſch gemacht werden muſs. Die Vernunft giebt alſo durch dieſe Ideen die Maximen oder Regeln an, nach welchen der Verſtand bei der Erweiterung der Erfahrungserkenntniſs verfahren muſs. Dies heiſst die ſubjective Ableitung der Ideen aus der Natur der Vernunft oder die ſubjective Deduction derſelben (C. 697. f. M. I, 824).

5. Auch die reinen äſthetiſchen Urtheile bedürfen einer transſcendentalen Deduction, d. h. es bedarf einer Legitimation (Rechtfertigung), wie man ſich anmaſsen darf, etwas für ſchön zu erklären, und dadurch zu behaupten, daſs es Jedermann gefallen ſolle, ohngeachtet man keine Gründe dafür angeben kann (U. 131. 133). Die Allgemeingültigkeit eines Geſchmacksurtheils transſcendental deduciren heiſst alſo, die Möglichkeit derſelben aus reinem Verſtande, ohne empiriſche Quellen darthun, ſ. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems.

6. Endlich kann auch die Eintheilung eines Syſtems deducirt werden, d. h. man kann den Beweis der Vollſtändigkeit dieſer Eintheilung ſowohl, als auch der Stetigkeit, daſs nehmlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Unterabtheilungen durch keinen Sprung (*diviſio per ſaltum*) geſchehe, führen, welches eine am ſchwerſten zu erfüllende Bedingung für den Baumeiſter eines Syſtems iſt (K. XIII *).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. und II. Abſchn. §. 2 — 8. S. 37 — 73. — II. Th. I. Abth.

I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13 S. 116. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 193. ff. — II. Abth. I. Buch. III. Abſchn. S. 393. — II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 691. 697.

Deſſ. Prolegom. Vorrede. S. 14.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 80. 93. II. B. II. Hauptſt. S. 203.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. 31. S. 131. 133.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. III. S. XIII *).

Deduction der Kategorien.

ſ. Kategorien.

Definiren.

ſ. Begriff, 11.

Definition.

ſ. Begriff, 11.

Deiſt.

ſ. Theologie.

Deiſtiſch.

ſ. Theologie.

Demonſtrabel,

demonſtrabilis, *démonſtrable*, *démontrable.* So heiſst ein Begriff oder Satz, wenn der ihm correſpondirende Gegenſtand, es ſei nun in der reinen oder empiriſchen Anſchauung gegeben werden kann (U. 249), ſ. Acroamatiſch. So iſt der Begriff der Gröſse demonſtrabel, denn er kann in der Raumesanſchauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie gegeben werden.

2. Die Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) müſſen jederzeit demonſtrabel ſeyn, d. i. der ihnen correſpondirende Gegenſtand muſs in der Anſchauung gegeben werden können, denn dadurch können wir allein ihre objective Realität darthun. Unter Demonſtriren iſt nehmlich das Darſtellen zu

verſtehen, ſo wie man in der Anatomie darunter ebenfalls das Vorzeigen des Gegenſtandes verſtehet. Der Anatomiker ſagt z. B. er demonſtrire das menſchliche Auge, wenn er die Begriffe von den Theilen des Auges, die er vorher bloſs in Worten (discurſiv) vorgetragen hat, an einem wirklichen Auge, vermittelſt der Zergliederung des Organs, in der Anſchauung vorzeigt (U. 241). Die Verſtandesbegriffe ſind nehmlich nur Gedanken, ſobald ihnen aber ein ihnen correſpondirender Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt wird, werden ſie Erkenntniſſe. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können z. B. an der Undurchdringlichkeit, dem Stoſse der Cörper, der Ausdehnung der Luft durch die Hitze, den Zerſtörungen durch den Sturmwind, der Erleuchtung durch das Licht u. ſ. w. gegeben werden. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können alſo durch empiriſche Anſchauungen belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beiſpiele gewieſen (demonſtrirt) werden, d. h. der Begriff derſelben iſt demonſtrabel. Dieſes muſs möglich ſeyn, weil man ſonſt leicht mit einem Hirngeſpinſte ſpielen könnte. Woher wollte man ſonſt wiſſen, ob es auch z. B. eine Urſache gebe? (M. II, 752. U. 240). Es iſt etwas ſehr bemerkungswürdiges, daſs wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloſsen Kategorie oder dem reinen Verſtandesbegriffe einſehen können, ſondern immer eine Anſchauung bei der Hand haben müſſen. Die Kategorien der Relation z. B. bleiben leere Gedanken, ſo lange wir ihnen nicht einen ſinnlichen Gegenſtand beigeſellen können, in dem ſie dargeſtellet werden.

a. Die Kategorie der Subſtanz ſagt, ohne alle Verſinnlichung, aus, daſs etwas, dem dieſer Begriff zukömmt, bloſs Subject, niemals Beſtimmung (Accidenz) eines andern Dinges ſei;

b. die Kategorie der Urſache, daſs wenn etwas ſei, auch etwas anders (die Wirkung) ſeyn müſſe;

c. die Kategorie der Wechſelwirkung, daſs wenn mehrere Dinge da ſind, dieſe Dinge wechſelſeitig auf einander wirken, ſo daſs, wenn das erſte da iſt,

nothwendig auch das andere da ſeyn müſſe, und umgekehrt.

Alles dieſes läſst ſich aber aus bloſsen Begriffen nicht einſehen, es muſs etwas da ſeyn, woran ich es anſchaue, z. B. ein Menſch, an dem ich den Begriff der Subſtanz in der Anſchauung vor mir habe, u. ſ. w. Mit den übrigen Kategorien iſt es eben ſo. Wie ein Ding mit vielen einerlei, d. i. eine Gröſse ſei, kann ich mir gar nicht denken, ich muſs es an dem Raume, an der Zeit, oder an dem, was Raum und Zeit erfüllt, an einem Cörper anſchauen. So lange es alſo an Anſchauung fehlt, weiſs man nicht, ob man durch die Kategorien einen wirklichen Gegenſtand denkt, und ob ihnen auch überall irgend ein Object zukommen könne, und ſo beſtätigt ſich, daſs ſie allein, ohne Anſchauung, bloſse Gedankenformen ſind. Man verſtehet nehmlich unter Gedankenformen das, was eine Anſchauung zu einem Gedanken formt, oder ihm die Form eines Gedankens giebt. Dies kann nun nicht ſchon ſelbſt Erkenntniſs ſeyn, weil es noch keinen Inhalt hat, der dadurch erkannt wird. Daher rührt es denn eben, daſs die Kategorie allein nicht eher einen realen (nicht bloſs logiſchen) Gedanken giebt, bis ſie demonſtrirt, d. i. in einer Anſchauung dargeſtellt wird (M. I, 336. C. 288).

3. Wenn die Logiker die Ausdrücke demonſtrabel und indemonſtrabel gebrauchen, ſo verſtehen ſie darunter gemeiniglich, mittelbar und unmittelbar gewiſs. Sie bedienen ſich nehmlich dieſer Ausdrücke gemeiniglich nur von Sätzen. So ſagt Meier (Auszug aus der Vernunftlehre §. 192): „die Erkenntniſs einer Wahrheit iſt entweder eine erweiſliche (*cognitio demonſtrabilis*), oder eine unerweiſliche Erkenntniſs (*cognitio indemonſtrabilis*). Dieſe wird uns gewiſs, ſobald wir ſie deutlich einſehen; jene aber nicht. Dieſe iſt ohne Beweis völlig gewiſs; jene aber nicht.“ Der Unterſchied zwiſchen dem bisherigen Sprachgebrauch und dem Kantiſchen beſtehet folglich darin, daſs man demonſtrabel nannte, was ſich beweiſen läſst; Kant hingegen nennt demonſtrabel, was ſich ſinnlich dar-

ſtellen oder vorzeigen läſst, der wörtlichen Bedeutung des Worts gemäſs; welches auch mit der Bedeutung des Worts Demonſtration übereinſtimmt, welches nicht einen jeden Beweis, ohne Unterſchied, ſondern nur diejenige Art derſelben bedeutet, welche die Geometer haben, von denen alle Momente des Beweiſes in der Anſchauung dargeſtellt werden können, ſ. Acroamatiſch (U. 241).

4. Die reine Philoſophie hat ſowohl mittelbar- als unmittelbar gewiſſe Sätze, welche ſie aus Gründen *a priori* beweiſen kann, die aber darum doch nicht demonſtrabel ſind, oder ſich demonſtriren laſſen. Ein beweisfähiger Satz iſt nur dann demonſtrabel, wenn ſich ſein Beweis durch Darſtellung in der Anſchauung führen läſst. Die Mathematik allein kann demonſtriren, die Philoſophie nur durch Begriffe (discurſiv oder acroamatiſch) beweiſen. Demonſtriren heiſst nehmlich, im Beweiſen, oder auch im Definiren, ſeinen Begriff zugleich in der Anſchauung darſtellen. Beides, demonſtriren und durch Begriffe darthun, heiſst beweiſen; aber demonſtriren heiſst überhaupt, einem Begriff ſeinen Gegenſtand in der Anſchauung beifügen, und das kann auch bei dem Definiren geſchehen (U. 241. M. II. 755), ſ. Acroamatiſch.

5. Begriffe der Vernunft ſind indemonſtrabel, denn die Vernunftideen z. B. Gott, Seele u. ſ. w. kann man nicht in der Anſchauung darſtellen. Von ſolchen Begriffen muſs aber dennoch gezeigt werden, daſs ſie gewiſſen Principien der Erkenntniſsvermögen gemäſs aus denſelben entſpringen. Dieſes heiſst die ſubjective Deduction der Vernunftideen, und iſt im Artikel Deduction, 4. erläutert worden. Dieſe ſubjective Deduction zeigt, daſs die Ideen nicht grundlos ſind. Das Princip der Vernunft iſt z. B.: alle Erfahrung zu einer ſyſtematiſchen Einheit zu bringen; ſie macht ſich daher die Idee von Gott, um alle Verknüpfung der Welt ſo zu betrachten, als wäre ſie aus einer

einzigen Ursache entsprungen. Diese Idee ist also die von einer allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen (U. 240).

6. Man hat in der praktischen Philosophie zwei solcher indemonstrabeln Vernunftbegriffe, die unserer Willkühr in Beziehung auf moralische Gesetze nothwendig zum Grunde gelegt werden müssen, nehmlich die Idee von der transscendentalen Freiheit, und von der Tugend; beiden kann kein Gegenstand in der Anschauung beigefügt werden. Auch ist das übersinnliche Substrat aller Erscheinungen überhaupt eine solche Vernunftidee, welche nirgends anzuschauen ist, weil sie die Vorstellung von dem ist, was vermittelst der Anschauung sinnlicher Gegenstände erscheint, folglich nicht selbst Erscheinung seyn kann. Eben so ist es mit der transscendentalen Freiheit, oder der absoluten Unabhängigkeit von allen vorhergehenden bestimmenden Ursachen, welches eine Idee ist, die die Vernunft blofs zur Möglichkeit der moralischen Handlung gebraucht, welche nicht frei wäre, wenn sie von vorhergehenden Ursachen bestimmt würde. Nun ist aber in der Natur alles dem Gesetze der Ursache und Wirkung unterworfen, folglich gehört eine solche transscendentale Freiheit nicht zur Natur, und kann also schon der Art von Begriffen nach, zu der sie gehört, nicht dargestellt werden, indem es in der Natur nichts geben kann und giebt, was die Qualität einer solchen Freiheit hätte. Die Tugend aber ist die Idee von der gänzlichen Unterwerfung der Naturtriebe unter das Moralgesetz, und ist also durch keine einzelne Handlung darzustellen, weil eine jede, dem Grade nach, immer noch hinter dem Vernunftbegriff der Tugend, einer Idee von der vollkommensten Befolgung des Moralgesetzes aus Pflicht, die kein Grad erreicht, zurückbleibt (U. 241. M. II. 754).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. IV. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 288.

Dess. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 67. Anmerk. I. S. 240. f.

Demonſtration,

apodiktiſch-intuitiver Beweis, ἀπόδειξις, *demonſtratio*, *démonſtration*. Der ſicherſte, überzeugendeſte und unumſtöſslichſte unter allen Beweiſen, derjenige nehmlich, welcher nicht nur apodiktiſch iſt, ſondern auch durch Conſtruction geführt wird, oder intuitiv iſt. Dieſe Beweiſe ſind nur in der Mathematik zu finden; auch iſt es jeder philoſophiſchen Wiſſenſchaft unmöglich, ſie zu führen. Sie ſind apodiktiſch, heiſst, ſie ſind mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden; und ſie ſind intuitiv, heiſst, ſie werden ſo geführt, daſs die Wahrheit des zu beweiſenden Satzes, an einer Darſtellung derſelben, vermittelſt der Einbildungskraft, angeſchauet werden kann. Die ganze Beſchaffenheit dieſer Beweiſe kann man aus zwei Beiſpielen erſehen, einem geometriſchen, im Artikel Acroamatiſch, und einem algebraiſchen, im Artikel Conſtruiren, 18. Wolfs Bemühungen, auch in der Philoſophie zu demonſtriren, waren alſo vergeblich (C. 762).

2. Ein philoſophiſcher Beweis für die Wahrheit eines Satzes *a priori* iſt zwar auch apodiktiſch, aber nicht intuitiv, ſondern discurſiv, folglich keine Demonſtration. Die Erfahrung giebt uns auch wohl zu einer empiriſchen Behauptung, d. i. einer ſolchen, die etwas betrifft, das man erfahren kann, die Anſchauung; dieſer Beweis iſt alſo intuitiv, allein er iſt nicht apodiktiſch, denn er beweiſet nur, daſs die Sache ſo iſt, wie man behauptet, aber nicht, daſs ſie ſo ſeyn muſs, alſo kann ein Erfahrungsbeweis nicht eine Demonſtration heiſsen. Solche Erfahrungsbeweiſe kann man empiriſch-intuitive nennen. So beweiſet man, daſs der Blitz elektriſches Feuer ſei, durch die Verſuche mit der Elektriſirmaſchine und dem Gewitterableiter, welche beide einerlei Materie liefern (C. 762).

3. Die Gewiſsheit einer Demonſtration iſt anſchaulich, und man nennt ſie die Evidenz, d. i. eine Gewiſsheit, die man am Gegenſtande anſchaut, und wo-

bei jeder Fehltritt sichtbar wird. Die Gewissheit eines discursiven oder acroamatischen Beweises ist auch Gewissheit, aber sie kann nur gedacht, nicht angeschauet werden. Das hierher gehörende Beispiel eines solchen Beweises s. im Artikel: Acroamatisch (C. 762. M. I. 878).

4. Man hat die Demonstration, weil man darunter bloss einen apodiktischen Beweis verstand, lange Zeit verkannt, und geglaubt, die Philosophie sei eben solcher evidenten Beweise fähig, als die Mathematik. Kant hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass die philosophische Erkenntniss des Vortheils entbehren muss, die Schlüsse *seines* Beweises in der Anschauung vor Augen zu stellen. Schon im Jahre 1763 lehrte er, in der Beantwortung einer von der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgegebenen Preisfrage (S. II. 486) diesen Unterschied zwischen der Mathematik und Philosophie in ihren Beweisen, dass nehmlich die erstere das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anschauung) und durch reine Vorstellung *a priori* erwegen kann; dass hingegen die letztere das Allgemeine jederzeit *in abstracto* (durch Begriffe) betrachten muss. Die Arithmetik, sagt er, setzt statt der Sachen selbst ihre Zeichen, mit den besondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältnisse u. s. w., und verfährt hernach mit diesen Zeichen nach leichten und sichern Regeln, durch Versetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung; an die bezeichneten Sachen wird aber nicht eher gedacht, als bis beim Beschluss das symbolische Resultat entziffert wird, s. Construiren, 18. In der Geometrie hat man gar den Gegenstand selbst beständig vor sich. Ich will z. B. die Eigenschaft aller Cirkel erkennen, so zeichne ich einen einzigen, Fig. 23. Es zeiget sich nun an diesem einzigen, an welchem ich alle Cirkel vor mir habe, unter andern das Verhältniss zweier Linien (A B und C D), die sich innerhalb des Cirkels schneiden. Auch diese beiden Linien gelten wieder statt aller möglichen Linien, die sich innerhalb des Cirkels schneiden, und die ich in den beiden gezeichneten Linien wieder alle vor mir sehe. Man

vergleiche nun hiermit das Verfahren der Philoſophie, ſagt Kant, ſo wird man es davon gänzlich verſchieden finden, ſ. Acroamatiſch, 4. ff. (C. 762. S. II, 486. f.).

5. Die Zeichen der philoſophiſchen Betrachtung ſind niemals etwas anders als Worte, und dieſe Zeichen ſind ſehr unvollkommen. Kant macht (S. II, 487) die vortreffliche Bemerkung, daſs die Worte ſich darin von den algebraiſchen Zeichen ſehr zu ihrem Nachtheil unterſcheiden, daſs ſie weder (wie jene) in ihrer Zuſammenſetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee beſteht, welche das Wort anzeigt, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältniſſe der philoſophiſchen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Man hat daher in dem philoſophiſchen Beweiſe nicht, wie in dem algebraiſchen, gänzlich von dem Sinn der Worte (oder Zeichen der Gedanken) abſtrahiren, ſondern muſs ſich bei jedem Wort immer den damit bezeichneten abſtracten Begriff vorſtellen; dahingegen in der Algebra das Allgemeine oder Abſtracte durch die Zeichen *in concreto* dargeſtellt wird (S. II, 487).

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 762. f.

Deſſ. ſämtl. kleine Schriften II. Band. Unterſ. über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürl. Theol. und der Moral. 1. Betracht. §. 2. S. 486. f.

Demonſtriren,

vorzeigen, darlegen, *demonſtrare, oſtendere, exhibere, démontrer.* Demonſtriren kann zweierlei heiſsen:

a. überhaupt, das Darſtellen, ſo wird es in der Anatomie gebraucht;

b. insbeſondere, das apodiktiſch-intuitive Beweiſen.

Demonſtriren heiſst nehmlich, der eigentlichen Wortbedeutung nach, vorzeigen, darlegen, und

das kann ſowohl beim Definiren eines Begriffs, als beim Beweiſen eines Satzes geſchehen (U. 240. f.).

Man ſehe übrigens die vorhergehenden Artikel: Demonſtrabel und Demonſtration.

Demüthigung,

intellectuelle Verachtung, *humiliatio*, *humiliation*. Die Demüthigung iſt die Herabſetzung der moraliſchen Selbſtſchätzung. Die Selbſtſchätzung iſt die Beſtimmung des eigenen Werths; ſie iſt moraliſch, wenn wir unſern Werth nach der in uns herrſchenden moraliſchen Geſinnung beſtimmen; und die Anſprüche derſelben werden herabgeſetzt, wenn wir durch irgend etwas zu der Erkenntniſs gebracht werden, daſs wir einen geringern Werth haben, als wir uns beilegten. Was nun unſern Eigendünkel (d. i. die Selbſtliebe, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht) niederſchlägt, d. i. ihm in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Man ſieht alſo, das moraliſche Geſetz demüthigt unvermeidlich jeden Menſchen, wenn dieſer mit demſelben den Hang ſeiner ſinnlichen Natur vergleicht (P. 132. 140).

2. Dieſe Demüthigung iſt ein Gefühl, denn es ſchlägt die Selbſtliebe nieder, dieſe beſtehet aber in den Neigungen, und dem Hange, dieſe zur oberſten praktiſchen Bedingung d. i. zum Endzweck unſrer Handlungen zu machen, Neigung aber beruhet auf Gefühlen. Da nun alles, was Gefühlen Abbruch thut, ihnen entgegen wirken, und folglich ſelbſt Gefühl ſeyn muſs, ſo folgt, daſs die Demüthigung, welche der Selbſtliebe (jenen Neigungen und jenem Hange) Abbruch thut, ſelbſt ein Gefühl ſeyn muſs. Dieſes Gefühl, das in Beziehung auf das vernünftige, von Neigungen afficirte Subject, welches daſſelbe hat, Demüthigung heiſst, iſt daſſelbe, welches in Beziehung auf das Moralgeſetz, welches dieſes Gefühl wirkt, Achtung für das Geſetz heiſst, ſ. Achtung (P. 133).

3. Die Wirkung des Gesetzes auf die Selbstliebe ist also bloss **negativ**, indem sie bloss der Thätigkeit des Subjects, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung von seinem persönlichen Werth Abbruch thut. Dieser Werth wird nehmlich, soweit das Subject nicht mit dem moralischen Gesetze übereinstimmt, auf nichts herabgesetzt. Uebrigens folgt aus 2, dass wir die Nothwendigkeit dieses Gefühls *a priori* einsehen, weil nehmlich ohne dasselbe das Moralgesetz den Willen nicht gegen die Neigungen bestimmen könnte.

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. 1. B. III. Hauptst. S. 132. f. u. 140.

Denken,

διανοεισθαι, *cogitare*, *penser*. Das Erkennen durch Begriffe (C. 94.). Erkennen heisst Vorstellungen, die wir haben, auf einen Gegenstand beziehen, oder uns vorstellen, dass diejenigen Vorstellungen, die wir haben, irgend Etwas vorstellen. Nun giebt es Vorstellungen von ganz verschiedener Art, nehmlich Anschauungen und Begriffe. Anschauung ist diejenige Art von Vorstellung, durch welche sich mir der Gegenstand unmittelbar selbst darstellt, es sei nun dadurch, dass er wirklich auf meine Sinne Eindrücke macht, und mir, vermittelst der Zusammensetzung dieser Eindrücke durch mein Erkenntnissvermögen, gegenwärtig ist; oder dadurch, dass ich ihn mir in meinem Gemüth, vermittelst meiner Einbildungskraft, vorstelle, s. Anschauung. Eine solche Anschauung bezieht sich also unmittelbar selbst auf einen Gegenstand, d. i. man kann sie nicht haben, ohne den Gegenstand selbst anzuschauen. Wenn ich z. B. einen Baum sehe, oder einen musikalischen Ton höre, oder auch mir beides bloss durch meine Einbildungskraft vergegenwärtige, so kann ich das nicht, ohne den Gegenstand selbst, entweder wirklich, oder im Gemüthe, anzuschauen; meine Vorstellung eines Baums, dadurch, dass ich ihn erblicke, ist die unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes selbst. Es ist zwischen der Vorstellung des Baums vermittelst des Sin-

nes des Gesichts und dem Gegenstande selbst nicht noch eine Zwischenvorstellung. Die Anschauung ist also die unmittelbare Erkenntniss des Gegenstandes; und das Erkennen durch Anschauungen heisst anschauen. Dennoch würde die blosse Anschauung, ohngeachtet sie den Gegenstand unmittelbar vorstellt, blind seyn, wir würden uns zwar bewusst seyn, dass wir eine Vorstellung hätten, aber wir würden uns nicht einmal bewusst seyn, dass es ein Gegenstand sei, den wir uns vorstellten, wenn nicht noch das Denken, oder das Erkennen durch Begriffe hinzukäme. Wenn wir eine Anschauung haben, so müssen wir wenigstens die Vorstellung haben; du erkennest Etwas unmittelbar, oder du schauest einen Gegenstand an, du hörst oder siehest Etwas; alsdann folgen nach und nach die Vorstellungen, wodurch wir uns die Frage beantworten: was ist das, was du siehest, oder hörst? Dann erkennen wir aber nicht mehr durch Anschauung, sondern wir machen uns von dem, was wir anschauen, dem Etwas oder Gegenstande, Vorstellungen, dadurch, dass wir den Gegenstand bestimmen, oder ihm Prädicate beilegen. Das heisst nun durch Begriffe erkennen oder denken, indem diejenige Vorstellung von einem Gegenstande, durch die er nicht angeschauet, sondern die Anschauung erst verstanden wird, der Begriff heisst. Das Denken ist also das Mittel, die Anschauungen zu verstehen, und alles Denken zweckt als Mittel auf Anschauung ab; denn das Denken wäre ein blosses Spielen mit Vorstellungen, wenn es nicht zum Zweck hätte, etwas dadurch zu erkennen, was nicht bloss gedacht, sondern entweder in der Anschauung gegeben ist, oder doch mit derselben nothwendig zusammenhängt.

2. Durch die Anschauungen bekommen wir nehmlich Gegenstände zum Erkennen, und ohne Anschauungen spielen wir bloss mit unsern eigenen Vorstellungen oder Gedanken; durch die Begriffe aber werden sie gedacht, oder verstehen wir erst, was diese Gegenstände sind. Die Fähigkeit, durch die es uns möglich ist, die Anschauungen zu bekommen, heisst die Sinnlichkeit, das Vermögen aber, durch das es uns möglich ist, sie zu denken, oder zu

verſtehen, heiſst der Verſtand. Alles Denken aber muſs ſich entweder geradezu (*directe*) auf Anſchauung beziehen, z. B. wenn ich denke: das (nehmlich, was ich ſehe) iſt ein Baum; oder im Umſchweife (*indirecte*) d. i. durch gewiſſe Merkmale. Z. B. wenn ich denke, ein Baum iſt eine Pflanze, die einen holzichten Stamm hat, ſo ſtelle ich mir den Baum durch die Merkmale holzichter Stamm vor, aber ich muſs doch zuletzt zur Anſchauung meine Zuflucht nehmen, um zu ſehen, ob es auch ſo etwas giebt, und ob es nicht ein bloſser Gedanke iſt, der keinen Gegenſtand auſser ſeinem Begriffe hat. Da uns nun auf keine andere Weiſe Gegenſtände gegeben werden können, als durch Anſchauung, folglich durch die Sinnlichkeit, als die Fähigkeit anzuſchauen, ſo hat alles Denken zuletzt die Sinnlichkeit zum Zweck, und muſs ſich am Ende auf ſie beziehen, oder in derſelben ſeine Sicherheit (daſs der Gedanke einen Inhalt hat, der kein Hirngeſpinſt iſt) finden (C. 41. 94.)

Die Sache der Sinne iſt alſo anzuſchauen; die des Verſtandes zu denken. Wenn ich jetzt Menſchenſtimmen höre, ſo ſchauen meine Sinne dieſe Stimmen an; aber mein Verſtand denkt: dieſer Schall iſt die Stimme eines Menſchen auf der Straſse. Kant giebt nun, indem er dieſen Unterſchied zwiſchen anſchauen und denken macht, noch eine zweite Erklärung vom Denken, nehmlich: Denken iſt Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Denn wenn ich denke, ſo bin ich mir eines Gegenſtandes bewuſst, von dem ich mir etwas vorſtelle, und alles, was ich mir von dieſem Gegenſtande vorſtelle, das vereinige ich in dem einen Bewuſstſeyn des Gegenſtandes. Wenn ich ſage: der Tiſch iſt ſchwarz, ſo vereinige ich die beiden Vorſtellungen Tiſch und ſchwarz in einem Bewuſstſeyn, nehmlich dem von einem Gegenſtand, welcher beides, ein Tiſch und ſchwarz, iſt. Dieſe Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil. Alſo iſt denken ſo viel, als urtheilen, oder Vorſtellungen auf Urtheile überhaupt beziehen, d. i. ſie als dasjenige betrachten, was zu Urtheilen vereinigt werden ſoll.

Wenn wir einen Gegenſtand durch Begriffe erkenken, ſo thun wir nichts anders, als daſs wir alle die Begriffe in Einem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes vereinigen, den wir in der Anſchauung vor uns haben. Das geſchieht aber, indem wir die Vorſtellung von dem noch unbeſtimmten Gegenſtande zum Subject des Urtheils machen, und alle die Begriffe demſelben beilegen, die, als Merkmale deſſelben, dem Gegenſtande zukommen, der in der Anſchauung vor uns iſt. Durch Begriffe erkennen und urtheilen iſt alſo einerlei, beides aber heiſst denken (Pr. 88).

3. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen iſt aber nicht einerlei. Dieſer Unterſchied iſt von der gröſsten Wichtigkeit. Es iſt nehmlich unmöglich, durch Begriffe zu erkennen, oder zu urtheilen, ohne daſs wir einen Gegenſtand haben, den wir erkennen, oder deſſen noch unbeſtimmten Begriff wir zum Gegenſtand eines Urtheils machen, und ihn durch die Prädicate des Urtheils beſtimmen. Allein dieſer Gegenſtand ſelbſt kann ein bloſſer Gedanke d. i. ein Begriff ſeyn, zu dem uns kein wirklicher, nicht bloſs gedachter, Gegenſtand gegeben iſt, ſondern den wir ſelbſt erdacht haben, dann denken wir uns bloſs den Gegenſtand, oder er hat kein Etwas, das durch den Begriff des Gegenſtandes in unſerm Urtheil, oder das Subject deſſelben erkannt würde. Wir erkennen hingegen einen Gegenſtand, wenn wir nicht nur

a. den Begriff haben, durch den wir uns einen Gegenſtand denken; ſondern

b. auch eine Anſchauung, die den Gegenſtand giebt, den wir durch den Begriff denken.

In dieſem Falle allein können wir ſagen, wir erkennen durch den Begriff in a den Gegenſtand, der nicht wieder bloſs gedacht wird, ſondern durch die Anſchauung in b gegeben iſt. Geſetzt aber, dem Begriff in a könnte keine Anſchauung zugeſellet werden,

durch welche der Gegenſtand gegeben würde, ſo würde er zwar einen Gegenſtand haben, weil durch jeden Gedanken doch Etwas gedacht wird, allein dieſes Etwas wäre wieder bloſs gedacht, und es würde alſo wohl ein Gegenſtand gedacht, aber eigentlich kein Gegenſtand erkannt. So wie alſo Anſchauungen, ohne daſs ſie gedacht werden, blind ſind, ſo ſind Gedanken oder Begriffe, denen keine Anſchauung beigefügt werden kann, ohne gegebenen Gegenſtand, folglich leer, d. h. es wird durch ſie gedacht, aber nichts erkannt. Alles Erkennen iſt alſo wohl ein Denken, aber nicht alles Denken ein Erkennen wirklicher und nicht bloſs gedachter Gegenſtände. Man kann daher einen Unterſchied machen zwiſchen dem bloſs logiſchen Denken, bei dem nicht daran gedacht wird, ob der Gegenſtand wirklich oder nur gedacht ſei, und dem realen Denken, bei dem ein Gegenſtand in der Anſchauung durch Begriffe erkannt wird. Man thut daher wohl, wenn man unter denken ſchlechthin das Vereinigen mehrerer Anſchauungen in einem Begriff, oder mehrerer Begriffe in einem Urtheile; unter erkennen aber das Beziehen dieſer Begriffe oder Urtheile auf den durch die Anſchauung gegebenen Gegenſtand verſtehet. Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche; erkennen aber kann ich nicht, was ich will, denn dazu gehört, daſs ich mir die reale Möglichkeit des zu Erkennenden beweiſen kann. Daſs z. B. ein Pallaſt von Glas exiſtirt, kann ich mir wohl denken, aber ob er wirklich exiſtirt, kann ich nur erkennen, wenn ich ihn mit Augen ſehe, oder wenn mir ein glaubwürdiger Menſch erzählt, daſs er exiſtire, und wie und wozu er erbauet wurde; denn alsdann beweiſe ich mir ſeine Möglichkeit, entweder durch das Zeugniſs meiner eignen Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder aus dem Zuſammenhange mit andern Erfahrungen, nach dem Geſetze der Cauſalität, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung (C. 146. XXVI*).

4. Daſs ein Gedanke auf einen Gegenſtand bezogen wird, und wirklich in demſelben Sinn und Bedeutung hat, d. i. denſelben wirklich vorſtellt, das macht ihn zu einer

Erkenntnifs. Man drückt alfo durch das Wort denken das Hervorbringen fowohl eines Gedankens, dem kein Gegenftand, als auch eines Gedankens, dem ein Gegenftand gegeben werden kann, aus; im erftern Fall ift der Gedanke leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch diefes Denken nichts erkannt. Man fagt alfo, man habe gedacht, wenn der Verftand in Thätigkeit gewefen ift; man habe felbft gedacht, wenn man nicht Andrer, fondern feine eigenen Gedanken gedacht hat; man habe nachgedacht, wenn der Gegenftand zum Denken gegeben war, fo dafs man über denfelben gedacht hat; man habe blofs gedacht, wenn der Gedanke keinen Gegenftand hat, der in der Erfahrung gegeben werden kann, oder mit einer Erfahrung nothwendig zufammenhängt, und man folglich blofs mit Vorftellungen gefpielt hat (C. 194 f.).

5. Man fieht hieraus, dafs das Wort denken von Kant für das Denken im metaphyfifchen Sinne, oder erkennen gebraucht wird, wenn er fagt: das Denken ift die Handlung, gegebene Anfchauung auf einen Gegenftand zu beziehen; denn er meint damit die Wirkung der Verftandeskraft, da fie das, was das Subject, vermittelft der Sinnlichkeit, anfchauet, gleichfam von der Anfchauung trennt, und fich durch den Begriff Gegenftand (das, was nicht blofs Vorftellung der Sinne, wie die Anfchauung, ift, folglich etwas, das in der Anfchauung angefchauet wird, oder Erfcheinung) vorftellt. Der Verftand bringt nun gewiffe Einheiten des Denkens des gegebenen Mannichfaltigen hervor, diefe find die Stammbegriffe des reinen Verftandes oder Kategorien; ift für diefe keine Anfchauung gegeben, fo ift ihr Gegenftand blofs transfcendental, d. h. er ift blofs der Gedanke einer folchen Einheit, durch die ein Erfahrungsgegenftand erkannt werden kann, überhaupt. Es wird dadurch nur das Denken eines Gegenftandes überhaupt ausgedrückt (C. 304).

6. Nicht dadurch alfo, dafs ich blofs denke, erkenne ich irgend ein Object, fondern nur dadurch, dafs

ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewuſstſeyns beſtimme. Die Einheit des Bewuſstſeyns iſt nehmlich jene Einheit des Denkens (in 5.), welche Kategorie heiſst, und das Erkennen beſtehet nun darin, daſs ich eine Anſchauung, die mir gegeben iſt, z. B. eines Baums, in Anſehung dieſer Einheiten, und folglich dadurch als einen Gegenſtand beſtimme, daſs ich ſage, er hat die und die Gröſse, die und die Beſchaffenheiten, u. ſ. w. Wenn ich mir z. B. bewuſst bin, daſs ich eine Stunde lang gedacht, die und die Gedanken gehabt habe u. ſ. w., ſo bin ich mir der Anſchauung meiner ſelbſt bewuſst, und ich habe mich ſelbſt als denkend durch die Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, u. ſ. w. beſtimmt; welches mir möglich war, weil ich meinen innern Zuſtand als einen Gegenſtand in der Zeit anſchauete, ihn vermittelſt der Kategorien auf gewiſſe Begriffe brachte, und ihn folglich in Anſehung der Function des Denkens beſtimmte. Folglich habe ich mich als denkend erkannt. Geſetzt aber, ich bin mich meiner bloſs als denkend bewuſst, abſtrahire aber dabei von aller Zeit, folglich von allen Wirkungen meiner Denkkraft, als Erſcheinungen im innern Sinn, ſo denke ich mich bloſs als denkend, erkenne mich aber nicht, weil mir dann kein in der Zeit erſcheinender Gegenſtand gegeben iſt, den ich anſchauete, und auf die Begriffe einer beſtimmten Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. bringen könnte (C. 406).

7. Wir können nun von allem Inhalt des Denkens und Erkennens, das iſt von allem, was gedacht wird, und der Beziehung deſſelben auf einen Gegenſtand, abſtrahiren, und bloſs die Form des Denkens überhaupt, oder das, was das Denken zum Denken macht, betrachten, ſo giebt uns dieſe Betrachtung eine Wiſſenſchaft, welche die allgemeine Logik heiſst. Eine Einheit des Bewuſstſeyns, die durch die Kategorien gedacht wird, in das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung bringen, heiſst denken, im metaphyſiſchen Sinne, oder erkennen; abſtrahire ich dabei wieder von dem gegebenen Mannichfaltigen der Anſchauung, d. i. von allem dem, was mir durch die Sinne zum Denken geliefert wird, ſo bleibt mir noch die

blofse Form des metaphyfifchen Denkens oder des Erkennens übrig; abftrahire ich nun noch von dem durch die reine Form der Anfchauung Gegebenen (nehmlich den Schematen oder Zeitbedingungen der Kategorien), kurz von allem Sinnlichen, Raum und Zeit, fo bleibt nichts übrig, als die Form des blofsen logifchen Denkens, d. i. die Form des Denkens überhaupt, von der die allgemeine Logik die Gefetze angiebt. Wenn ich fage, der Menfch ift fterblich, fo ift die Art der Verknüpfung zwifchen Menfch und fterblich die Form des Denkens. Abftrahiren wir aber nicht von allem Inhalt des Denkens, hier Menfch und fterblich, fo ift diefer Inhalt entweder durch die Sinne geliefert (empirifch), welches bei den Begriffen Menfch und fterblich der Fall ift, oder aus dem Erkenntnifsvermögen felbft entfprungen; folglich giebt es eine Logik, welche die Regeln des Denkens der Erfahrungsgegenftände enthält, die man die angewandte Logik nennen kann, weil die Regeln der gemeinen Logik blofs auf das Denken diefer Gegenftände angewendet werden, und eine Logik, welche die Regeln des reinen Denkens, oder des aus dem Erkenntnifsvermögen entfpringenden Inhalts des Denkens, enthält, welche Kant die transfcendentale Logik nennt (C. 79).

8. Man kann, wie ich (in 7) fagte, von aller Sinnlichkeit beim Verftandesgebrauch abftrahiren, d. h. wenn ich z. B. den Verftandesbegriff der Subftanz gebrauchen will, fo kann ich nicht anders etwas als Subftanz (das, woran alles wechfelt, und welches dabei immer daffelbe bleibt) erkennen, als wenn ich daffelbe als etwas in der Zeit Beharrendes anfchaue; abftrahire ich nun nicht nur von dem Etwas, welches ich als Subftanz erkenne, fondern auch von der Zeit, die allein die Vorftellung des Beharrlichen in der Zeit, oder der Dauer, möglich macht, fo bleibt mir nichts übrig von dem Begriff der Subftanz, als, ftatt eines Beharrlichen, an dem alles wechfelt, ein Subject, von dem alles die Prädicate find. Wir fehen hieraus, dafs alfo die Vorftellung von der Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat durch die nehmliche Function des Denkens gedacht wird, durch welche ich, wenn die

Anſchauung in der Zeit dazu kömmt, die Vorſtellung des Beharrlichen (der Subſtanz) mit den daran wechſelnden Beſtimmungen derſelben (den Accidenzen) denke. Hieraus folgen nun nachſtehende Sätze (C. 305):

I. Wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſs wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniſs irgend eines Gegenſtandes übrig; denn der Gegenſtand wird dann bloſs angeſchauet, aber ohne zu wiſſen, was man anſchauet. Es fällt nehmlich in die Augen, daſs alsdann bloſs etwas angeſchauet wird, ohne allen Gedanken, alſo auch ohne den erſten unter allen Gedanken, daſs es Etwas, es ſei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs d. i. ein Gegenſtand ſei; die Anſchauung wird alſo auch nicht auf einen Gegenſtand bezogen, worin eben die Erkenntniſs beſtehet. Folglich bleibt gar keine Erkenntniſs übrig, wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſſe wegnehme.

II. Wenn ich hingegen alle Anſchauung (empiriſche und reine) aus einem Erkenntniſſe weglaſſe, ſo bleibt wieder keine Erkenntniſs eines Gegenſtandes übrig; denn es wird dann bloſs gedacht, aber ohne einen Gegenſtand zu denken. Es bleibt dann, weil dem Denken aller Inhalt genommen iſt, den nur die Anſchauung liefert, nichts übrig, als die Gedankenform (Kategorie), aber es wird durch ſie kein Gegenſtand gedacht, d. i. der Gedanke iſt leer.

Wir ſehen aber hieraus, daſs ſich die Kategorien oder Denkformen weiter erſtrecken, als die ſinnliche Anſchauung; denn durch dieſe kann ich nur einen einzigen Gegenſtand anſchauen, durch die Kategorie kann ich aber jede mögliche Anſchauung, die ihr nur Inhalt giebt, denken, ja wäre eine ganz andere Sinnlichkeit möglich, mit andern oder mehrern Formen als Raum und Zeit, ſo würden die Kategorien auch zum Erkennen der Anſchauungen dieſer Sinnlichkeit dienen (C. 309). Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne ihn als Etwas,

es sei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs, d. i. durch Kategorien zu denken, wodurch die Anſchauung eben als ein Gegenſtand gedacht wird; und wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauung, die es allein möglich macht, daſs ich meinen Gedanken noch auf etwas auſser demſelben beziehen kann, wodurch er erſt die Erkenntniſs eines Gegenſtandes wird, da er vorher bloſs der Gedanke von einem Gegenſtande war (C. 165).

9. Die Kategorien ſind alſo das, wodurch ſowohl das Denken, als das Erkennen geſchieht, ſ. Kategorien. Will man aber den Verſtand zu überſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, ſo iſt nichts zum Erkennen gegeben, denn der überſinnliche Gegenſtand wird nicht angeſchauet, und iſt folglich bloſs in meinen Gedanken; folglich kann ich einen ſolchen Gegenſtand wohl denken, aber nichts von ihm erkennen. Ich kann mich, vermöge meiner praktiſchen Vernunft in eine Verſtandeswelt, in der bloſs Freiheitsgeſetze gelten, und die unter keinen zwingenden Naturgeſetzen ſteht, hinein denken; allein ich kann nichts davon erkennen, denn ich kann mich weder hinein ſchauen, noch mich hinein empfinden; alles, was wir uns alſo davon vorſtellen, bleibt immer bloſser Gedanke (G. 118).

10. Es wird bei dem Worte: Welt, intelligibele, gezeigt werden, daſs die praktiſche Vernunft gar nicht ihre Grenzen überſchreitet, wenn ſie ſich in eine Verſtandeswelt hinein denkt. Verſtandeswelt iſt nur ein negativer Gedanke in Anſehung der Sinnenwelt, oder ſoviel als Nichtſinnliche Welt. Die Sinnenwelt giebt nehmlich der Vernunft keine Geſetze, die den Willen zu ſittlichen Handlungen beſtimmen; folglich iſt die moraliſche Geſetzgebung zu einer nichtſinnlichen Welt, die der Verſtand bloſs denken kann, alſo einer Verſtandeswelt gehörig. Der Begriff einer ſolchen Verſtandeswelt iſt aber doch in einem Puncte poſitiv, nehmlich darin, daſs die Freiheit oder Unabhängigkeit von

den sonst zwingenden Gesetzen der sinnlichen Welt, als negative Bestimmung oder Verneinung, zugleich mit einem positiven Vermögen, mit einer Causalität der Vernunft, nehmlich sittliche d. i. freie Handlungen zu wirken, verbunden ist. Ich kann hier aber, wegen alles dessen, was noch von dem Denken des Uebersinnlichen, und dem Gebrauch der Ideen desselben sowohl, als ihrer praktischen Realität zu sagen ist, auf den Artikel Welt, intelligibele, verweisen, weil alles, was von der intelligibeln Welt behauptet wird, ein Denken derselben ohne gegebenen Gegenstand ist (C. 118. f.)

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXVI*) — Elementarlehre II. Th. Einleitung II. S. 79. — I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. II Abschn. §. 8. S. 94. — II. Hauptst. I. Abschn. §. 13. S. 118. f. — II. Abschn. §. 22. S. 146 — §. 27. S. 165 — S. 194. f. — II. Buch. III. Hauptst. S. 304. f. — S. 309. — II. Abth. II. Buch. I Haupst. S. 406. — S. 411*).

Dess. Grundleg. zur Met. der Sitt. S. 118.

Dess. Prolegom. §. 22. S. 88.

Denkungsart,

s. Eigenthümlichkeit, intelligibele.

Dependenz,

Abhängigkeit, *dependentia*, *dépendence*. Diesen Namen führt das Verhältniss des Bedingten zu seiner Bedingung, oder der logischen Abhängigkeit, vermöge dessen etwas als Folge von seinem Grunde, und der metaphysischen Abhängigkeit, vermöge dessen etwas als Wirkung von seiner Ursache abhängt, z. B. Luft von der Wärme, die sie ausdehnt, und einen Strom derselben verursacht, den wir Sturm nennen (C. 393), s. Analogie der Ursache und Wirkung.

2. Die metaphysische Dependenz ist also ein reiner Verstandesbegriff, nehmlich derjenige, wodurch die Folge zwischen zwei Vorstellungen als nothwendig

und allgemein vorgeſtellt und folglich **objectiv** oder allgemeingültig wird. Hätte nehmlich unſer Verſtand nicht die ihm weſentliche Eigenſchaft, daſs er die Gegenſtände als von einander dependent erkennte, ſo würde er nicht wiſſen, ob bloſs nach ſeiner ſubjectiven Vorſtellungsweiſe die Gegenſtände auf einander folgten, oder ob ſie Jedermann in dieſer Folge auf einander erkennen müſste, und ob die Folge in den Gegenſtänden liege. Dadurch aber, daſs es dem Verſtande eigen iſt, einen Gegenſtand als dependent von einem andern zu erkennen, weiſs er, daſs vor dem einen Gegenſtande (der **Wirkung**) der andere (als ſeine **Urſache**) vorhergehen muſs, und auf den einen (die **Urſache**) der andere (die **Wirkung**) folgen muſs. Da dieſe Vorſtellung nun mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden iſt, ſo iſt ſie ein reiner Verſtandesbegriff, der aus zwei Correlaten oder ſich auf einander beziehenden Begriffen der **Urſache** und **Wirkung** beſtehet. Weil die Urſache im Lateiniſchen *cauſa* heiſst, ſo nennt man die Verknüpfung durch Dependenz auch die **Cauſalverknüpfung**. Wir haben eigentlich fünf verſchiedene Begriffe, die ſich auf dieſe Verknüpfung beziehen:

a. Die **Urſache** iſt derjenige Begriff von einem Gegenſtande, daſs wenn er geſetzt wird, etwas Anderes (die Wirkung) als ſeine Folge mit ihm geſetzt wird; oder auch, die Bedingung von dem, was geſchieht.

b. Die **Wirkung** iſt derjenige Begriff von einem Gegenſtande, daſs wenn er geſetzt wird, etwas Anderes (die Urſache), als das, worauf es folgt, mit ihm geſetzt wird; oder auch, ein Factum, in ſo ferne es von einer Bedingung abhängt.

c. Die **Cauſalverknüpfung** iſt die Verknüpfung zwiſchen Urſache und Wirkung.

d. Die **Cauſalität** iſt die Eigenſchaft, da durch etwas, was wir Urſache nennen, etwas anderes, nehm-

lich die Folge, nach Gefetzen gefetzt werden mufs (G. 97).

e. Die Dependenz ift die Eigenfchaft, da etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anderes, nehmlich die Urfache, als Folge derfelben, nach Gefetzen gefetzt wird (G. 97).

Ein jeder Verftandesbegriff, alfo auch die der Caufalverknüpfung, müffen nun ein finnliches Verbindungsmittel (Schema) haben, wodurch es möglich wird, die Eindrücke der Sinne durch diefe Begriffe zu denken und zu erkennen. Dies ift nun für die Caufalverknüpfung der Wechfel (Succeffion) des Mannichfaltigen, in fo fern er einer Regel unterworfen ift (nehmlich der, dafs in dem, was vorhergehet, die Bedingung liegt, nach welcher das, was folgt, folgen mufs). Der Wechfel des Mannichfaltigen gefchieht aber nothwendig in der Zeit, in der allein etwas vorhergehen und etwas folgen kann. Das Schema der Urfache ift nun das Reale in der Zeit, d. i. dafs ein wirklicher Eindruck auf die Sinne gemacht wird, und diefer als Empfindung in der Zeit gedacht wird, und zwar fo, dafs, wenn es nach Belieben gefetzt wird, jederzeit etwas Anderes darauf folgt. Durch diefe Vorftellung der Nothwendigkeit der Succeffion des Mannichfaltigen in der Zeit kann allein eine Reihe finnlicher Eindrücke zu Gegenftänden verknüpft werden, die mit einander in der Verknüpfung durch Urfache und Wirkung ftehen. Laffen wir die Zeit, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt, aus der Caufalverknüpfung weg, fo bleibt uns nur die reine Kategorie übrig, in der wir aber nichts weiter finden, als die logifche Verknüpfung zwifchen dem Grunde und dem Gegründeten. Aber die metaphyfifche Verknüpfung zwifchen der Urfache und ihrer Wirkung fällt weg, weil zu derfelben ein nothwendiger Wechfel in der Zeit gehört, welcher, ohne dafs der Gegenftand, an dem der Wechfel vorgehet, in der Zeit fei, nicht möglich ift (C. 183. 301. M. I. 203). Jene fünf Begriffe haben alfo auch ihre fünf Schemate oder Verfinnlichungen, wodurch fie allein Anwendung auf den zur Erfahrung gegebenen Stoff bekommen, nehmlich:

a. die Caufalverknüpfung — den Wechfel in der Zeit;

b. die Urfache — das Reale mit feiner vorhergegründeten nothwendigen Folge in der Zeit;

c. die Wirkung — das Accidenz, vor dem etwas Reales in der Zeit nothwendig hergeht;

d. die Caufalität — die nothwendige Beftimmung der Zeit als einer auf eine andere nothwendig folgenden;

e. die Dependenz — die nothwendige Beftimmung der Zeit als einer vor einer andern nothwendig hergehenden. S. übrigens die Artikel: Urfache und Wirkung.

3. Der Begriff der Caufalverknüpfung hat Kant auf fein ganzes Syftem geleitet, Hume aber war es, der Kant auf jenen Begriff aufmerkfam machte. Es wird daher denen, die mit Humes Schriften nicht bekannt find, hoffentlich angenehm feyn, wenn ich Humes ganze Gedankenfolge über die Caufalverknüpfung im Auszuge hier herfetze. Hume fagt (*Effais philofophiques fur l'Entend. hum. IV. Effai. Doutes Sceptiques touchant les Opérations de l'Entendement*):

a. Alles Räfonnement in Anfehung der Thatfachen gründet fich auf das Verhältnifs (Relation) der Urfachen zu ihren Wirkungen. Von diefem Verhältniffe rührt in der That diejenige Evidenz her, die nicht von dem Zeugniffe der Sinne und dem Gedächtniffe abhängen kann. Fraget Jemanden, warum er an eine Thatfache glaube, welche fich da ereignet, wo er fich doch nicht befindet, z. B. dafs fein Freund jetzt auf dem Lande fei, er wird immer ein anderes Factum zum Grunde anführen, z. B. einen Brief, den er von feinem Freunde erhalten habe. Alles Räfonnement in Anfehung der Thatfachen ift von derfelben Natur, es wird dabei immer eine Verbindung zwifchen einem gegenwärtigen

Factum und einem andern, welches man als Folge (Consequenz) daraus herleitet, vorausgesetzt.

Es giebt nun keinen einzigen angeblichen Fall, wo die Kenntnifs der Caufalverknüpfung *a priori* erlangt werden könnte; fondern diefe Kenntnifs haben wir blofs der Erfahrung zu verdanken, welche uns gewiffe Gegenftände in einer unabänderlichen Verbindung zeigt. Ein Menfch von der gröfsten Fähigkeit, und der im Denken und Schliefsen noch fo fehr geübt ift, wird dennoch nie aus der blofsen Betrachtung und Unterfuchung der in die Sinne fallenden Eigenfchaften eines ihm ganz neuen Gegenftandes auch nur eine einzige feiner Urfachen und Wirkungen angeben können.

Was ift alfo die gemeinfchaftliche Quelle des Räfonnements über Thatfachen? Antwort: die Caufalverknüpfung. Was ift aber das Fundament alles Räfonnements über diefe Verknüpfung felbft und aller Folgerungen, die man daraus herleitet? Antwort: die Erfahrung. Aber nun entftehet eine neue Frage: welches ift der Grund, auf den fich alle die Folgerungen ftützen, die man aus der Erfahrung herleitet? Diefe Frage nun beantwortet Hume (*V. Effai. Solution fceptique des Doutes précédents*) fo:

b. Diefer Grund oder diefes Princip ift die Gewohnheit. Allemal wenn die häufige Wiederholung eines befondern Acts eine Difpofition erzeugt hat, denfelben Act hervorzubringen, ohne dafs fich das Räfonnement, oder andere gefetzliche Wirkungsarten des Verftandes darein mifchen, fo fagen wir, dafs diefe Difpofition die Wirkung der Gewohnheit fei. Dadurch wird zwar der letzte Grund diefer Verfahrungsart nicht angegeben; aber doch ein Gefetz der menfchlichen Natur, das durch feine Wirkungen wohl bekannt ift. Es ift auch möglich, dafs unfere Unterfuchungen nicht weiter (nehmlich nicht bis zu einer erften Urfache) führen. Immer aber ift es ein, wenn auch nicht richtiger, doch gewifs fehr verftändlicher Satz, dafs die Beobachtung der

fortdauernden Verbindung zwifchen zwei Dingen, z. B. zwifchen der Wärme und der Flamme, macht, dafs die Gewohnheit (diefe Verbindung immer wahrzunehmen) uns beftimmt, von dem Dafeyn des einen diefer Dinge auf das Dafeyn des andern zu fchliefsen. Ihr erzählt eine Thatfache, ich frage, welchen Grund habt ihr, fie zu glauben; diefer Grund kann nichts anders feyn, als eine vorhergehende Thatfache: da nun diefes nicht bis ins Unendliche fo fort gehen kann, fo müffet ihr nothwendig bei einer Thatfache ftehen bleiben, die entweder jetzt euern Sinnen gegenwärtig ift, oder die euch euer Gedächtnifs darftellt. Alfo: der Glaube an gefchehene und wirklich exiftirende Dinge hängt ganz und gar von zwei Dingen ab:

α. von der Wahrnehmung eines Gegenftandes durch die Sinne oder durch das Gedächtnifs; und

β. von der gewohnten Verbindung deffelben mit andern Gegenftänden.

Worin beftehet aber der Unterfchied zwifchen einer Fiction, wo die Einbildungskraft eine Reihe von Begebenheiten mit aller Täufchung der Wirklichkeit zufammenfetzt, und dem Glauben an wirkliche Thatfachen? In einem gewiffen Gefühl, das von dem letzten unzertrennlich und mit der erftern unvereinbar ift; woraus folgt, dafs diefes Gefühl nicht von unfrer Willkühr abhängt. Diefes Gefühl heifst eben Glaube, und ift nichts anders, als eine folche Vorftellung eines Gegenftandes, die lebhafter, fefter und unveränderlicher ift, als irgend eine durch die blofse Einbildungskraft. Alfo

α. das Gefühl des Glaubens ift nichts anders als eine Vorftellung, welche mehr Intenfität und Confiftenz (Feftigkeit) hat, als die blofsen Wirkungen der Einbildungskraft;

β. diefe Art fich etwas vorzuftellen ift das Refultat der Gewohnheit, den vorgeftellten Gegenftand

mit etwas zu verbinden, das jetzt den Sinnen oder dem Gedächtniſſe gegenwärtig iſt.

Dies findet ſowohl bei der Cauſalität, als auch bei der Aehnlichkeit und den Verhältniſſen der Zeit und des Raums ſtatt. Endlich zeigt Hume *(VII. Esſai. De l'idée de Pouvoir, ou de Liaiſon néceſſaire)*

c. eben daſſelbe von den Begriffen der Kraft und nothwendigen Verknüpfung. Es ſcheint nicht, als wenn irgend eine Operation der Cörper, oder der Seele auf den Cörper ins Beſondere, uns die in Wirkſamkeit geſetzte Kraft der Urſachen oder die Verknüpfung zwiſchen ihnen und ihren Wirkungen begreiflich machen könne. Wir können uns die Möglichkeit der Verknüpfung nicht einmal vorſtellen. Alle Begebenheiten ſind für uns, wie es ſcheint, getrennt. Sie ſcheinen neben einander geſtellt, aber nicht verknüpft zu ſeyn. Der Begriff einer nothwendigen Verknüpfung unter den Begebenheiten entſteht durch die Wahrnehmung einer gewiſſen Anzahl ähnlicher Begebenheiten, die beſtändig auf einander folgten. (Stäudlin Geſchichte und Geiſt des Skepticismus II. Band, VI. Periode. Hume. 5 — 9. S. 190 — 192.) (Pr. 8.) ſ. Hume.

Kant giebt nun (Pr. 8.) zu, daſs Hume in a. unwiderſprechlich bewieſen habe, daſs es der Vernunft gänzlich unmöglich ſei, *a priori*, und aus Begriffen, eine ſolche Verbindung, als die zwiſchen Urſache und Wirkung iſt, zu denken. Denn eine Verknüpfung *a priori* enthält Nothwendigkeit. Es iſt aber gar nicht abzuſehen, wie darum, weil Etwas (die Urſache) iſt, darum auch etwas Anderes (die Wirkung) nothwendiger Weiſe ſeyn müſſe; wie alſo der Begriff von einer ſolchen Verknüpfung *a priori* ſeyn könne. Aber Kant giebt darum Humen dennoch nicht zu, daſs, weil die beſtimmte Wirkung aus ihrer beſtimmten Ur-

ſache erſt in der Erfahrung ſich zeige und *a priori* nicht eingeſehen werden könne, darum der Begriff dieſer Cauſalverknüpfung der Dinge ſelbſt aus der Erfahrung entſpringe. Er löſet die ganze Schwierigkeit dadurch auf, daſs er behauptet, die Cauſalverknüpfung ſei nicht eine Verknüpfung zwiſchen Dingen an ſich, denn dann wäre es freilich unbegreiflich, wie ein Ding darum ſeyn ſollte, weil ein Anderes vorher war; ſondern ſie ſei nur eine Verknüpfung zwiſchen der Art Vorſtellungen, die wir durch die Sinne erhalten, und die darum Erſcheinungen heiſsen. Dieſe Erſcheinungen müſſen, der Natur unſers Verſtandes gemäſs, eben ſo wohl in der Verbindung als Grund und Folge gedacht werden können, als jede andere Vorſtellung, weil ſonſt keine Erkenntniſs von ihnen möglich ſeyn würde. Nun kömmt aber bei dieſen gegebenen ſinnlichen Vorſtellungen noch die reine ſinnliche Vorſtellung der Zeit hinzu, wodurch es möglich wird, dieſe Vorſtellungen eben ſo zu verknüpfen, als die gegenwärtige Zeit mit der vergangenen und zukünftigen. Ein Grund aber mit der Zeitvorſtellung verbunden iſt eine Erfahrungsurſache, und eine Folge mit der Zeitvorſtellung verbunden eine Erfahrungswirkung; beide ſind die einzigen Arten von Urſachen und Wirkungen, die wir erkennen können, und die zugleich alle Erfahrung, d. i. Erkenntniſs durch Wahrnehmung, möglich machen, indem ſie Nothwendigkeit in dasjenige hinein bringen, was ſonſt zufällig iſt, und es objectiv oder allgemein gültig machen, da es ſonſt bloſs ſubjectiv ſeyn würde. Das Uebrige ſ. in dem Artikel: Analogie der Urſache und Wirkung, 21. ff.

4. Die Cauſalität iſt entweder bedingt oder unbedingt. Die bedingte Cauſalität heiſst im engeren Verſtande die phyſiſche Cauſalität oder die Natururſache, und iſt diejenige Urſache, die wieder eine Urſache hat. Die unbedingte Cauſalität heiſst auch die Freiheitsurſache, und iſt diejenige Urſache, die weiter keine Urſache hat, oder die Freiheit (C. 447). So iſt das Feuer eine Art von bedingter Cauſalität, denn

es brennt, aber es ist doch die Wirkung einer Entbindung des Wärmestoffs aus der Luft. Der Wille ist hingegen eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und diese Causalität ist unbedingt, wenn Freiheit die Eigenschaft derselben ist; denn alsdann wirkt sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen. Das Feuer hingegen ist ein vernunftloses Wesen, das eine solche Causalität hat, die Naturnothwendigkeit heisst, weil diese Causalität durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt wird (G. 97. M. II, 127). s. Freiheit. Eine moralisch gute Handlung steht unter beiderlei Art von Causalität, unter einer bedingten, denn sie wird durch psychologische Ursachen oder Bestimmungsgründe, und durch physische Ursachen im engern Sinne des Worts, oder durch Cörperkräfte gewirkt, beide Arten von Ursachen sind aber wieder Wirkungen anderer Ursachen; die Handlung steht aber auch unter einer unbedingten Causalität, denn sie ist die Wirkung eines freien Willens, d. i. eines solchen, der nicht weiter durch etwas anderes bestimmt wird, sondern sich selbst durchs Gesetz allein bestimmt.

Descartes.

Renatus des Cartes, Carteñus, *Cartesius, René Descartes*, der erste gründliche Reformator der gesammten Philosophie und Stifter einer neuen Schule, welche die Aristotelische Schule verdrängte. Er war aus einer angesehenen adlichen Familie, und wurde zu la Haye in der Provinz Touraine in Frankreich 1596 gebohren. Sein Vater war Joachim Descartes, Parlementsrath von Bretagne. Die natürliche Neigung, die der junge Descartes hatte, von allen Dingen die Ursachen zu erforschen, und die unaufhörlichen Fragen, die er seinem Vater darüber that, veranlassten, dass dieser ihn gewöhnlich seinen kleinen Philosophen nannte. Als er stark genug war, seine Studien anzufangen, denn er hatte einen sehr schwächlichen Cörper, schickte

ihn ſein Vater in das Jeſuiter-Collegium nach la Fleche. Er übertraf hier alle ſeine Mitſchüler in allem, was man ihn lehrte, und beſonders in der Dichtkunſt, die er immer ſehr geliebt hat. Er liebte die Lectüre leidenſchaftlich, und las alle guten Schriften, wes Inhalts ſie auch waren. Auch in der Algebra machte er groſse Fortſchritte. Nachdem er die ſcholaſtiſche Philoſophie durchgehört hatte, verlieſs er 1612 im 16ten Jahre la Fleche ſehr unzufrieden mit ſeinen erlangten Kenntniſſen. Er nahm ſich vor, von der Logik nur folgende vier Grundſätze zu behalten:

a. Man muſs nichts für wahr annehmen, als was ſo klar und gewiſs iſt, daſs man es nicht bezweifeln kann;

b. Man muſs die Schwierigkeiten, welche man auflöſen will, in ſo viele Theile zerlegen, als nöthig iſt, um ſie bequemer aufzulöſen;

c. Man muſs ſeine Gedanken ordnen;

d. Man muſs bei der Eintheilung nichts auslaſſen.

Mit der Moral machte er es eben ſo, und behielt nur folgende vier Maximen:

α. Man muſs den Geſetzen und Gewohnheiten ſeines Landes gehorchen;

β. Man muſs in ſeinen Entſchlieſsungen feſt ſeyn, und den zweifelhaften Meinungen eben ſo ſtandhaft folgen, wenn man ſich einmal dazu beſtimmt hat, als den ſicherſten;

γ. Man muſs daran arbeiten, mehr ſich ſelbſt, als das Glück zu überwinden;

δ. Man muſs in allen Dingen die Wahrheit ſuchen, und dieſes zu ſeinem Hauptgeſchäft machen, ohne doch Anderer Beſchäftigungen zu tadeln.

Auf Anrathen ſeines Vaters ging er nach Paris, um ſich in cörperlichen Uebungen zu vervollkommnen,

den Ton der grofsen Welt zu lernen, und fo als Weltmann fein Glück zu machen. Hier genofs er eine Zeitlang die Vergnügungen grofser Städte, überliefs fich dem Spiel und andern Zerftreuungen. Bald aber wurde er diefer Lebensart überdrüfsig, machte Bekanntfchaft mit Gelehrten, befonders mit Mydorge, einem der gröfsten Mathematiker diefer Zeit, und erneuerte die Bekanntfchaft mit dem Pater Merfenne, den er fchon zu la Fleche gekannt hatte. Letzterer infonderheit heilte ihn durch feinen Umgang von der Spielfucht, und gewann ihn ganz für die Philofophie. Von nun an widmete er fich ganz der Unterfuchung der Wahrheit, und als Merfenne, wegen einer ihm aufgetragenen Lehrftelle, Paris verlaffen mufste, entzog fich Descartes allem Umgange, und lebte bis 1616 an den äufserften Enden der Parifer Vorftadt St. Germain. Als ihn hier endlich einer feiner ehemaligen Gefellfchafter entdeckte, verliefs er Paris, ging nach Holland, und nahm unter Moritzens Armee Kriegsdienfte. Bald aber nahm er feinen Abfchied, und ging als Freiwilliger in Baierfche Dienfte. Endlich trat er in Kaiferliche Dienfte, und verliefs zuletzt den Militairdienft gänzlich, und that eine grofse Reife durch Ungarn, Polen, Deutfchland, die Niederlande, und kam 1622 nach Frankreich zurück. Dort nahm er fein mütterliches Erbtheil in Bretagne in Befitz, verkaufte es, und machte noch eine Reife durch die Schweitz und Italien. Nach feiner Zurückkunft verlebte er drei Jahr in der Vorftadt St. Germain, und befchäftigte fich dafelbft mit phyfikalifchen Verfuchen und der Fortfetzung der Forfchungen, die er fchon in Baierfchen Kriegsdienften zu Neuburg an der Donau angefangen, und feitdem nicht aus dem Auge verlohren hatte, nehmlich nach feften Grundlagen einer fichern Metaphyfik. Als er aber dennoch bald wieder dafelbft überlaufen wurde, nahm er noch einmal Kriegsdienfte, um die Belagerung von Rochelle zu fehen, und kam dann wieder nach Paris. Mit dem Vorfatze, feine Philofophie zum Druck auszuarbeiten, verliefs Descartes 1629 im 33ften Jahre feines Alters fein Vaterland, und wählte Holland zu feinem Aufenthalt. Er lebte dafelbft gemeiniglich auf dem Lande in

der Nachbarſchaft einer Stadt. Jetzt beſchäftigte ihn vornehmlich die Gründung ſeines metaphyſiſchen Syſtems, doch unterſuchte er auch alle Theile der Philoſophie, beſonders aber die Metaphyſik und Phyſik.

2. Das erſte, was Descartes herausgab, war eine Abhandlung über die Art, Wiſſenſchaften zu ſtudiren, unter dem Titel:

de methodo, 1639.

In dieſem Buche trägt er die angeführten logiſchen Grundſätze a — d vor. Ob er gleich viel geleſen hatte, ſo behauptete er dennoch, daſs er das, was er wüſste, einzig und allein ſeinem Nachdenken zu verdanken habe. Sein erſter Grundſatz (1, a.) iſt vernünftig und einer philoſophiſchen Denkungsart gemäſs. Er drückt ihn eigentlich ſo aus:

> Ich habe nichts für wahr gelten laſſen, als wovon ich erkannte, daſs es gewiſs und evident wahr ſei, d. i. ich habe mir kein entſcheidendes Urtheil über irgend einen Satz erlaubt, bis ich einen hinreichenden Beweis dafür gefunden, ſo daſs ich gar nicht mehr daran zweifeln konnte.

Descartes war von der Vollkommenheit ſeiner Methode ſo ſehr überzeugt, daſs er ſagt, es ſei unmöglich, in dieſem Buche drei Zeilen zu finden, die verändert oder ausgeſtrichen werden dürften; und ſollte Jemand in irgend einer, ſei es auch der kleinſten Stelle etwas falſches antreffen, ſo folge daraus, daſs ſeine ganze Philoſophie nichts tauge. Auch trug er in dieſem Werke jene vier moraliſchen Maximen (1, α — δ) vor. Das ganze Werk iſt urſprünglich in franzöſiſcher Sprache geſchrieben. Im folgenden Jahre 1640 gab Descartes ſeine Meditationen heraus, worin die Hauptwahrheiten der natürlichen Theologie und Pſychologie vorgetragen, zugleich aber, nach des Urhebers Meinung unerſchütterlich bewieſen ſind, ſo daſs hier nun die feſten Gründe zu aller philoſophiſchen Wiſſenſchaft gelegt ſeyn ſollten. Er war von der völligen Erreichung

ſeines Zwecks ſo überzeugt, daſs er verſicherte, die Beweiſe hätten geometriſche Evidenz, und ſeien völlig unwiderſprechlich. Er ſchickte dieſe Meditationen an die geſchickteſten und berühmteſten Metaphyſiker, bat ſie um Mittheilung der ſtärkſten Einwürfe, die ſie aufzubringen vermöchten, und verſprach, allen dieſen Einwürfen Genüge zu thun, oder nach ihnen ſein Syſtem zu verbeſſern. Es liefen nun viel Einwürfe ein. Descartes erfüllte ſein Verſprechen, und gab dieſe Einwürfe mit ſeinen Beantwortungen heraus. Aber an ſeinem Syſtem änderte und beſſerte er nichts von einigem Belange.

Im Jahr 1649 kam Descartes auf die dringende Einladung der Königin Chriſtina nach Stockholm, und unterrichtete daſelbſt die Königin alle Morgen um 6 Uhr. Durch dies frühe Ausfahren zog er ſich eine Erkältung zu, fiel in ein Entzündungsfieber, verweigerte hartnäckig den angerathenen Aderlaſs, und ſtarb im Februar 1650. Sein Cörper wurde einbalſamirt nach Paris gebracht.

3. Wir werden, lehrt Descartes, als Kinder gebohren, und ehe wir noch unſere Vernunft zu gebrauchen im Stande ſind, haben wir ſchon über ſinnliche Gegenſtände manche Urtheile, und mit ihnen manche Vorurtheile eingeſammelt, von welchen uns nichts anders befreien kann, als daſs wir in unſerm Leben einmal das alles bezweifeln, was nur einigermaſsen als ungewiſs verdächtig iſt. Dies Zweifelhafte ſogar für falſch zu halten, kann nicht ſchaden, damit deſto deutlicher das Gewiſſeſte und am leichteſten Erkennbare eingeſehen werde. Doch muſs dieſes Zweifeln bloſs auf die Speculation eingeſchränkt bleiben; im Handeln kann man ſchlechterdings nicht umhin, nach dem Wahrſcheinlichen ſich zu richten. Man zweifle alſo, ob irgend ein Gegenſtand der Sinne exiſtirt. Auch an mathematiſchen Wahrheiten zweifle man (*Princip. philoſ.* P. I. §. 1—8).

4. Er behauptete nach diesem Grundsatze den empirischen, skeptischen (Pr. 208), materiellen (P. 241) oder problematischen Idealismus, d. i. er hatte die Theorie, dass das Daseyn der Gegenstände im Raum, als ausser uns befindlich, zweifelhaft und unerweislich sei. Eine einzige empirische Behauptung (*assertio*) fand er über allen Zweifel erhaben. Unter allem Zweifeln, sagt er, und ob man gleich ohne alle Mühe annimmt, es sei kein Gott, kein Himmel, kein Cörper, ja man habe selbst weder Hände, noch Füsse, noch Cörper, ist uns doch unmöglich vorauszusetzen, dass wir selbst, die wir das alles denken, nichts seyn; denn es widerspricht sich, dass das, was denkt, zu der Zeit, da es denkt, nicht existire. Und so ist der Satz: ich denke, also bin ich (s. *Cogito ergo sum*), der allererste und gewisseste, der dem nach gehöriger Ordnung Denkenden sich darbietet (*Princip. philos.* P. 1. §. 7). Da er nun an allen Dingen, ausser seinem Ich, zweifelte, so war er seiner Seele gewiss, aber nicht seines Cörpers, und behauptet, dass sie gar nichts Einartiges mit irgend einem Theile der cörperlichen Natur, sondern ein völlig immaterielles Wesen sei. Kant hebt diesen problematischen Idealismus durch einen Beweis auf, für den Satz: dass wir von äussern Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben. Dieser Beweis bestehet darin, dass er zeigt, wie selbst unsere innere, dem Descartes unbezweifelte Erfahrung, nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei (C. 274. f.) s. Idealismus.

Wenn Descartes Behauptung: Ich bin, weil ich denke, richtig seyn soll, d. i. wenn aus der Erfahrung, dass wir denken, unsere Existenz gefolgert werden soll, so müsste sein Schluss so aussehen:

Obersatz: Alles was denkt, existirt;

Untersatz: Ich aber denke;

Schlussatz: Folglich existire ich.

Der Oberſatz hat Allgemeinheit, denn er heiſst: Alles was denkt. Folglich iſt er *a priori*, und ſetzt Nothwendigkeit voraus; denn aus der Nothwendigkeit folgt eben die Allgemeinheit. Der Satz iſt alſo identiſch mit dem: Alles was denkt muſs exiſtiren, oder mit dem Denken iſt Nothwendigkeit des Daſeyns verbunden. Exiſtiren müſſen heiſst nothwendig da ſeyn; folglich wäre jedes denkende Weſen durch ſeine Eigenſchaft des Denkens nothwendig vorhanden, oder ein nothwendiges Weſen. Daher kann nun der Satz: Ich bin, nicht aus dem Satze: Ich denke, gefolgert werden.

Die Sätze: Ich denke, und, Ich bin, ſind identiſch, das heiſst, der letztere iſt ganz in dem erſtern enthalten, indem Ich denke nichts anders heiſst, als, Ich bin denkend. Der Satz: Ich bin denkend, heiſst aber wiederum nichts anders, als, in mir ſind Gedanken überhaupt, noch unbeſtimmt was es für welche ſind. Folglich drückt dieſer Satz eine noch unbeſtimmte empiriſche Anſchauung, d. i. Wahrnehmung im innern Sinne aus. Ich bin denkend heiſst nichts anders, als, Ich ſchaue jetzt einen unbeſtimmten Gegenſtand (Gedanken) im innern Sinn an, oder in mir ſind Gedanken. Mithin beweiſet dieſer Satz, daſs ſchon vor demſelben, ehe er gedacht wurde, das Gemüth afficirt worden ſei, und Empfindung erhalten habe, weil ſonſt der Actus: Ich denke, nicht hätte ſtatt finden können, der zwar nicht aus der Erfahrung entſpringt, aber doch nur bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Erkenntniſsvermögen hervorgehen kann. Vor dem Satze: Ich denke, gehet alſo ſchon Empfindung, als etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges, her; denn ich könnte mir nicht meines Denkens bewuſst werden, wenn mir nicht ein Stoff zum Denken gegeben wäre. Alſo exiſtirt ſchon in der That etwas, ehe ich ſagen kann, daſs Ich exiſtire, ob daſſelbe gleich noch nicht Erſcheinung iſt, ſondern ein noch ganz unbeſtimmtes Etwas, das erſt, durch die Kategorien beſtimmt, Erſcheinung werden ſoll. Dieſes Etwas iſt aber noch weniger ein Ding an ſich (Noumenon), wel-

ches gar nicht wahrgenommen werden kann. Es ist nichts weiter als der im innern Sinn zum Gedanken gegebene Stoff, die zur innern Erfahrung gegebene Materie, welche nachher durch den Verstandesbegriff des Realen in der Zeit erkannt wird. Die Existenz in dem Satze: Ich denke, ist also noch nicht der Verstandesbegriff des Daseyns, denn durch diesen denkt man sich schon einen auf bestimmte Begriffe gebrachten Gegenstand, welcher durch die Kategorie des Daseyns als wirklich in einer bestimmten Zeit vorhanden, nicht bloss im Begriffe gedacht, erkannt wird. Der Satz: Ich denke, ist also ein Erfahrungssatz; allein das Ich in demselben ist keine Erfahrungsvorstellung, sondern das, was alles Denken möglich macht; aber er enthält doch die Erfahrung des Denkens überhaupt. Aus allem diesem folgt, dass Descartes hier in zwei Fehler gefallen ist:

a. behauptet er, es gäbe nur eine sichere Erfahrung, nehmlich die, dass denkende Wesen existiren; und sein Satz: Ich denke, setzt doch etwas anderes wirklich existirendes voraus, nehmlich den zum Denken gegebenen Stoff. Ohne dieses Empirische wäre nichts, was gedacht wird, und die Erfahrung: Ich denke, das ist, die Anwendung des reinen intellectuellen Vermögens nicht möglich;

b. ist hier kein Schluss vom Denken auf die Existenz des Ich, sondern der Schluss des Descartes lautet eigentlich so: ich existire denkend, folglich existire ich. Also beweiset hier das Denken nichts, und der Satz: Ich denke, heisst nichts weiter, als: in meinem Bewusstseyn sind Gedanken, oder das Subject der Gedanken hat Gedanken. Dieses Bewusstseyn oder das Subject der Gedanken ist das, wodurch die Vorstellung der Existenz und der Zeit erst möglich wird, und kann folglich nicht durch die Existenz und die Vorstellung der Zeit bestimmt werden. Die reine Vorstellung Ich gehet al-

lem Denken voraus, folglich auch dem des Dafeyns und der Zeit, in die der Gedanke als vorhanden gefetzt wird; fie ift folglich der Grund der Vorftellung der Exiftenz und der Zeit, und kann alfo nicht wieder die Folge der Exiftenz und der Zeit feyn, oder durch diefe bedingt werden. Das Ich ift entweder der Gegenftand der innern Anfchauung, und da erfcheint es als denkend, durch die Gedanken, aber das Dafeyn der Cörper als Erfcheinungen ift dann eben fo gewifs, als das Dafeyn der Gedanken, weil auch fie Vorftellungen oder Gedanken find, und es kann durch den Satz: Ich denke, das Dafeyn der Seele als Nichterfcheinung nicht bewiefen werden, f. *Cogito ergo fum*; oder es ift das Subject der Gedanken oder des Bewufstfeyns, dann wird das Dafeyn deffelben als eines Dinges an fich blofs gedacht, aber nicht erkannt, weil es nicht zum Erkennen gegeben ift, indem es fonft wieder nur Erfcheinung feyn würde (C. 422 *. f. Pr. 141).

5. Descartes hat auch wahrfcheinlich den ontologifchen Beweis für das Dafeyn Gottes, nehmlich aus dem Begriff des allervollkommenften Wefens, welches nicht ohne die Exiftenz denkbar fei, aufs neue erfunden; denn ihm war allem Anfehen nach nicht bekannt, dafs fchon Anfelm, Bifchof von Canterbury im 11ten Jahrhundert auf diefe Art das Dafeyn Gottes zu beweifen gefucht hatte. Von Descartes Hypothefe, aus welcher fich alle Phänomene der Welt follten erklären laffen, f. Archäologie, III, a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 4. *,* S. 274. f. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptft. S. 422. *) f.

Deff. Prolegom. §. 49. S. 141. — Probe u. f. w. S. 208.

Eberftein Gefchichte der Logik und Metaphyf. 1. B. Einleit. S. 9. ff.

Jöcher. Gelehrtenlexicon, Art. Cartefius.

Les hommes illuſtres par Perrault. Tom. I. p. 163. *ff.*

Tiedemann. Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. 6. B. S. 77. ff.

Determinismus,

determinismus, déterminisme. Dieſen Namen führt der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe (R. 58 *). Wir haben nehmlich ein Vermögen, etwas nach Belieben zu thun und zu laſſen, oder ein ſolches Begehrungsvermögen, das ſich ſelbſt zu einer Handlung beſtimmen kann, durch hinreichende Gründe, die nicht in dem Object liegen, um deſſentwillen gehandelt wird, welches äuſsere Gründe wären, ſondern in dem Vermögen zu begehren ſelbſt, welches innere Gründe ſind. In ſo fern dieſes Vermögen mit dem Bewuſstſeyn verknüpft iſt, daſs die Handlung von uns wirklich vollbracht werden kann, oder kein leerer Wunſch bleiben darf, heiſst es Willkühr. Der Satz nun, daſs unſere Willkühr ſtets durch ſolche innere Gründe zu ihren Handlungen beſtimmt werde, heiſst der Determinismus. Geſetzt, ich ſehe eine wohlſchmeckende Frucht auf dem Teller vor mir liegen, und ſie macht in mir das Verlangen rege, ſie zu genieſsen. Hätte ich nun bloſs ein Vermögen zu begehren, wie ein vernunftloſes Thier, ſo würde ich ſie ohne Umſtände eſſen. Allein ich habe ein Vermögen, ſie, nach Belieben, zu eſſen oder nicht, nachdem die Regel iſt, welche meine Willkühr beſtimmen ſoll. Will ich eſſen, was mir ſchmeckt, ſo eſſe ich ſie; will ich nur eſſen, was mir geſund iſt, ſo eſſe ich ſie nicht, weil ich weiſs, ſie wird mir den Magen erkälten. Bei dieſer Beſchaffenheit meines Begehrungsvermögens, daſs ich mir bewuſst bin, ich kann die Handlung wirklich thun oder auch laſſen, und daſs ich daher zu einem von beiden hinreichende Gründe haben muſs, die nicht bloſs in dem Object der Handlung, ſondern in meiner Willkühr liegen, kann ich nun nicht anders als nach hin-

reichenden Gründen handeln, die in mir felbft liegen und mich beftimmen; und diefe Behauptung heifst eben der Determinismus.

2. Durch diefen Determinismus, wider den nichts einzuwenden ift, hat man die Freiheit der Willkühr begreiflich machen wollen, welches gänzlich unmöglich ift. Die Freiheit der Willkühr beftehet nehmlich weder darin, dafs die Willkühr fich ohne alle innere Gründe beftimmen kann, welche Behauptung der Indeterminismus feyn würde, noch darin, dafs fie durch innere Gründe beftimmt wird, wobei die Willkühr fowohl frei als unfrei feyn kann. Denn derjenige, welcher nach folchen Regeln handelt, die blofs auf Genufs, ohne alle Rückficht auf Recht und Unrecht, gehen, ift ein Sklave des Lafters, und handelt nicht nach freier Willkühr, ob er wohl eine freie Willkühr hat. Sondern die Freiheit der Willkühr beftehet darin, dafs fie nicht nothwendig durch finnliche Antriebe beftimmt wird, fondern es auf mein Belieben ankömmt, ob der finnliche Antrieb, der meine Willkühr afficirt, zugleich der Beftimmungsgrund meiner Handlung feyn foll oder nicht (K. V). Beftimmt mich nun der finnliche Antrieb zugleich als Beftimmungsgrund zum Handeln, fo bin ich nicht frei, fondern hänge vom finnlichen Antriebe ab; folglich mufs ich einen andern Beftimmungsgrund meiner Willkühr zum Handeln haben, nehmlich den, dafs mein Beftimmungsgrund zum allgemeinen Gefetze für jede von finnlichen Antrieben unabhängige Willkühr tauge (P. 52). Alfo liegt die Freiheit der Willkühr nicht in der Beftimmung derfelben durch einen innern Grund, indem auch die nicht freie durch einen innern Grund beftimmt wird. Folglich erklärt der Determinismus die Freiheit der Willkühr gar nicht.

3. Die Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr liegt nehmlich gar nicht darin, dafs die Willkühr determinirt ift, fondern darin, dafs fie prädeterminirt und dennoch frei ift. Will-

kührliche Handlungen find nehmlich Begebenheiten in der finnlichen Welt, fie hatten ihre Urfachen, aus denen fie entfprangen. Diefe Urfachen gingen in der Zeit vor den willkührlichen Handlungen als ihren Wirkungen her. Nun foll jede willkührliche Handlung in dem Augenblick, da fie gefchieht, frei, d. i. unabhängig von allem feyn, was fie nothwendig macht. Da nun keine Begebenheit, folglich auch keine Handlung, ohne ihre Urfache entftehen kann, in dem Augenblick aber, da die Handlung gefchieht, die vorhergehende Zeit mit der in derfelben befindlichen Urfache der Handlung bereits verfloffen, folglich nicht mehr in meiner Gewalt ift; fo liegt die Schwierigkeit darin, wie eine Handlung frei, und dennoch (nicht determinirt, fondern) prädeterminirt feyn, oder in einer fchon verfloffenen Zeit ihre Urfache haben kann (R. 58 *).

4. Um ein Beifpiel zu geben, wie wenig die fogenannten Determiniften, welche den Satz des zureichenden Grundes mit der Freiheit des Willens zu vereinigen fuchten, die eigentliche Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr gekannt und gelöfet haben, will ich jetzt die Lehren des Heinrich Home, eines der eifrigften Determiniften, im Auszuge vortragen. Auch er hat, wie alle übrigen Determiniften, den Erkenntnifsgrund (*principium cognofcendi*) der Handlung, welcher etwas im Verftande ift, mit dem wirklichen Entftehungsgrund (*principium fiendi*) der Handlunng, oder der wirkenden Urfache derfelben in der verfloffenen Zeit, verwechfelt; nicht der erftere, fondern der letztere widerfpricht der Freiheit der Willkühr (R. 58 *).

5. Die menfchlichen Handlungen, fagt Home (Verfuche über die erften Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion in zweien Theilen, von Heinrich Home; aus dem Englifchen überfetzt und mit Anmerkungen begleitet, von C. G. Reutenberg, Prediger an der Martinskirche zu Braunfchweig. Braunfchweig 1768. 8. I. Th. III. Verfuch. S. 108), gefche-

hen nach Bewegungsgründen. Ein Geiziger ergreift z. B. jede bequeme Gelegenheit ſich zu bereichern, und doch hätte ſeine Handlung zuweilen anders ſeyn ſollen. Dieſe Vorſtellungen widerſtreiten einander. In der materiellen Welt ſchreitet alles in einer feſtgeſetzten und beſtimmten Folge von Urſachen und Wirkungen fort; denn es leidet gar keinen Widerſpruch, daſs ſo zufällig und wankend auch die kleinſten Veränderungen der verſchiedenen Elemente der Materie zu ſeyn ſcheinen, dennoch ihre geringſten Veränderungen das Reſultat von beſtimmten Geſetzen ſind. Die Bewegungsgründe machen die menſchlichen Handlungen eben ſo nothwendig. Dies verhält ſich mit allen Handlungen ſo; denn jede Handlung gründet ſich auf eine Urſache, nehmlich ihren Bewegungsgrund. Selbſt wenn die Seele zwiſchen zwei Handlungen zweifelhaft iſt, ſo wird ſie doch endlich zu der beſtimmt, deren Bewegungsgrund für diesmal den ſtärkſten Einfluſs auf die Willkühr hat. Das iſt eben ſo wenig zweifelhaft, als daſs in einer Wage das gröſste Gewicht die Schaale niederziehen muſs. Der Bewegungsgrund mag übrigens ſo veränderlich ſeyn, als man will, ſo iſt doch ſein Einfluſs zur Handlung eben ſo nothwendig, als der Einfluſs des vernünftigſten Bewegungsgrundes. Der ſtärkere Bewegungsgrund bringt immer die Handlung hervor.

6. Eine Vergleichung zwiſchen der moraliſchen Nothwendigkeit (der der Handlungen der Seele) und der phyſiſchen (der der Wirkungen der Materie), fährt Home fort, kann vielleicht dieſer Sache ein neues Licht geben. In Anſehung beider bringen ähnliche Urſachen auch ähnliche Wirkungen hervor. D. Clarke ſetzt zwar die Freiheit in der Kraft, die Bewegung anzufangen, welche indeſſen doch wieder vom Bewegungsgrunde abhängt. Allein eine groſse Quelle der Verwirrung bei dieſer Unterſuchung ſcheint die zu ſeyn, daſs man Nothwendigkeit und Zwang nicht unterſcheidet. Ein ohne Abſicht auf die Folgen handelndes Weſen handelt nothwendig, aber ein im verſchloſſenen Gefängniſſe bleibender Gefangener bleibt

gezwungen in demselben. Die physische Nothwendigkeit unterscheidet sich von der moralischen in folgenden Stücken:

a. verhält sich der Mensch unter dem Einflusse der physischen Nothwendigkeit ganz leidend; unter dem Einflusse einer moralischen Ursache wirket er selbst;

b. eine physische Ursache wirket fast durchgängig gegen eines Menschen Neigung und Willen; die moralische Nothwendigkeit ist dem Willen allemal gemäss;

c. ist die physische Nothwendigkeit äusserst unangenehm; hingegen ist unser Zustand allezeit angenehm, wenn wir in Freiheit nach unserm eigenen Willen handeln können;

d. merkt der Mensch den Einfluss der physischen Nothwendigkeit jederzeit; die moralische Ursache hingegen wirkt, ohne sich als eine nothwendige Ursache zu verrathen (Home a. a. O. S. 120).

7. Wenn nun die menschlichen Handlungen nothwendig sind, wie kömmt es denn, dass sie gebilligt oder gemissbilligt werden? Antwort: weil der Handelnde vom äusserlichen Zwange frei ist. Darum ist eine böse That mit dem Bewusstseyn verbunden, dass ich hätte anders handeln sollen, oder dass das Gegentheil meine Pflicht gewesen wäre, dass ich folglich auch anders hätte handeln können, d. i. durch keinen Zwang zu handeln genöthigt gewesen bin. Home nennt diesen Determinismus das System der freiwilligen Nothwendigkeit. Lob und Tadel tugendhafter und lasterhafter Handlungen beziehen sich nach demselben auf ein tugendhaftes oder lasterhaftes Naturell, und der herrschende aber betrügliche Begriff von der Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) rührt von dem Mangel einer anschauenden Erkenntniss der

moralischen oder freiwilligen Nothwendigkeit her (Home a. a. O. S. 132).

8. Aber widersprechen diesem System nicht die Ausdrücke: möglich, zufällig, Dinge die in unserer Gewalt sind, die wir verursachen oder abwenden können? Das Gefühl der Zufälligkeit in Ansehung der ungewissen Dinge muss für ein ursprüngliches Gesetz in unsrer Natur erklärt werden; denn sonst könnte die Zufälligkeit bloss in dem Bewusstseyn unsrer Unwissenheit von der Gewissheit der Begebenheiten bestehen. Dieses Gefühl der Zufälligkeit gehet nun auch auf die menschlichen Handlungen, und um dieses Gefühls willen wird die nothwendige Verbindung zwischen Begierden und Willen unsern Augen entzogen. Die Wahrheit leitet uns mit unwiderstehlicher Deutlichkeit auf das System der allgemeinen Nothwendigkeit hin, in unserm Verhalten aber erweckt unsere Natur den Schein der Zufälligkeit. Die ganze Welt ist eine von Gott verfertigte und nach unveränderlichen Gesetzen laufende Maschine; dem Auge des Menschen aber musste diese Nothwendigkeit durch das ihm in die Natur gelegte Gefühl der Zufälligkeit entzogen werden. Das Verhalten Gottes gegen uns kann darum nicht getadelt werden, weil

a. so alle Begebenheiten in ununterbrochener Ordnung in einer festgesetzten Reihe von Ursachen und Wirkungen fortgehen;

b. der Mensch eine Empfindung von der Zufälligkeit der Begebenheit und einem Vermögen der Willkühr haben musste.

Die Fähigkeit des Menschen, diesen Schein aufzudecken, hindert ihn nicht, eben so zu handeln, als wüsste er nichts davon, und muss ihn nothwendig von der Weisheit seines Urhebers überzeugen, der selbst Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen wusste (Home a. a. O. S. 142).

9. Die Hauptmomente dieses Determinismus sind also:

a. dafs der Mensch ein vernünftiges und mit Freiheit begabtes Wesen ist;

b. dafs seine Freiheit in der Fähigkeit nach Willkühr zu handeln bestehet;

c. dafs sein Wille unfehlbar und gewifs durch Bewegungsgründe bestimmt wird (*voluntas necessario sequitur ultimum judicium intellectus practici*);

d. dafs folglich die Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) kein Theil der menschlichen Natur ist;

e. dafs die festgesetzte Ordnung in den menschlichen Handlungen ein Werk der Vorherbestimmung und des Rathschlusses Gottes ist (Home a. a. O. S. 154).

10. Dieses System, das den Hauptknoten, nehmlich wie eine Handlung in der verflossenen Zeit gegründet, und darum nothwendig, und dennoch frei, oder von allem, was nicht in der Gewalt des Handelnden ist, unabhängig, blofs durch den Bewegungsgrund bestimmt werde, nicht löset, stimmt übrigens mit Calvins Vorstellungen von Nothwendigkeit und Zwang vollkommen überein. Calvin behauptet auch, dafs etwas freiwillig und nothwendig, zugleich seyn kann, läfst aber die Frage nach der Möglichkeit unbeantwortet (*Calvin. tractat. theol. p.* 152. *edit. Amstelod.* 1662). Der gelehrte Franz Turretin untersucht diese Frage umständlich (in seinen *Instit. theol.* unter dem Capit. *de libero arbitrio*, *Vol. I. p.* 566. 728 — 737) und behauptet einerlei Lehre mit Home, obwohl nicht nach derselben Erklärungsart, und stellt die Freiheit der Gleichgültigkeit (den Indeterminismus) als den Hauptirrthum des Pelagianismus und Arminianismus vor. Benedict Pictet behauptet ebenfalls, dafs die Freiheit keinesweges in der Gleichgültigkeit bestehe (*Theol. christ. L.* 4. *c.* 6. *l.* 4), desgleichen

Jonathan Edward, Prediger zu Stockbridge in Neuengland, in einer englischen Schrift *) (Home Anhang. S. 156).

Man sehe übrigens den Artikel Freiheit, in welchem die eigentliche Schwierigkeit, die bei der Lehre von der Freiheit statt findet, gehoben wird, welches, wie gesagt, nicht die Vereinigung der Freiheit mit dem Determinismus ist, oder mit den Bestimmungsgründen der Handlungen überhaupt, sondern mit dem Prädeterminismus, oder mit den Bestimmungsgründen der Handlungen in der vorhergehenden Zeit.

Kant. Religion innerh. der Grenzen I. Stück. Allg. Anmerk. S. 58. *) f.

Deutlichkeit,

cognitio distincta, connoissance distincte. Ein solches Bewusstseyn einer Vorstellung, dass ich mir zugleich der darin enthaltenen Theilvorstellungen mit bewusst bin. Wenn ich z. B. einen Menschen von ferne sehe, und ich noch nicht unterscheiden kann, wer er ist, so ist meine Anschauung desselben noch nicht deutlich, weil ich mir zwar der Anschauung eines Menschen bewusst bin, aber nicht der einzelnen Theile desselben, so dass ich ihn erkennen könnte. Man siehet, die Deutlichkeit betrifft bloss etwas Formales, und wenn es Begriffe sind bloss etwas Logisches, nehmlich nicht das, was ich mir vorstelle, sondern wie ichs mir vorstelle, nicht den Inhalt. Denn das, was ich mir vorstelle, mag seyn, was es will, so kann meine Vorstellung davon deutlich seyn oder nicht; wobei ich aber von allem Inhalt abstrahire, und was lediglich die Form der Erkenntniss betrifft, das gehört zum Formalen,

*) *A carefull and strict inquiry into the modern prevailing notions of that freedom of will etc. Boston* 1754.

und wenn die Vorftellung ein Begriff ift, zur Logik. Undeutlichkeit ift dagegen ein folches Bewufstfeyn einer Vorftellung, bei dem ich mir der darin enthaltenen Theilvorftellungen nicht mit bewufst bin.

2. Wenn wir eine Anfchauung auch zum höchften Grade der Deutlichkeit bringen könnten, fo würden wir doch dadurch der Befchaffenheit der Dinge an fich felbft nicht näher kommen. Wenn wir uns auch noch fo vieler Theilvorftellungen in einer Anfchauung, und wiederum der Theilvorftellungen in jenen Theilvorftellungen, und fo fort ins Unendliche, könnten bewufst werden, fo würden es doch immer Anfchauungen oder finnliche Vorftellungen feyn, die wir zu diefem hohen Grade der Deutlichkeit erheben würden. Wir würden alfo dadurch nicht aus uns hinaus gehen und eine Erkenntnifs davon erlangen können, wie das Object, das wir anfchauen, unabhängig von aller finnlichen Form (welche aus unferm Erkenntnifsvermögen zu dem Gegebenen hinzukömmt, um das Gegebene zur Anfchauung zu machen) befchaffen ift. Wir würden alfo immer nur unfere Art der Anfchauung, d. i. unfre Sinnlichkeit vollftändig erkennen, und diefe immer nur unter den dem Subject urfprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit (C. 60), f. Aefthetik, 9.

3. Die Deutlichkeit ift entweder aefthetifch oder logifch. Die aefthetifche Deutlichkeit ift die Deutlichkeit in der Anfchauung. Wenn z. B. ein Wilder aus Neuholland, der noch nie ein Haus gefehen hätte, daffelbe von fern erblickte, fo hätte er eine aefthetifch dunkele Vorftellung vom Haufe; käme er nun dem Haufe nahe genug, dafs er alle Theile deffelben unterfcheiden könnte, fo wäre feine Anfchauung deutlich, oder er hätte eine aefthetifch deutliche Vorftellung vom Haufe, aber noch keinen Begriff davon. Nun käme ein Europäer, und erklärte ihm den Zweck des Haufes, fo würde er anfänglich eine logifch dunkele Vorftellung davon bekommen, bis der Europäer ihm alle

einzelnen Theile und ihren Gebrauch erklärte, dann würde er eine logiſch deutliche Vorſtellung vom Hauſe haben. Die logiſche Deutlichkeit iſt alſo die Deutlichkeit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt. Die Lehre von der äſthetiſchen Deutlichkeit gehört in eine empiriſche Aeſthetik, die uns noch fehlt, ſ. Aeſthetik, 15. und Aeſthetiſch (E. 60.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre I. Th. II. Abſchnitt. §. 8. S. 60.

Deſſ. Ueber eine Entdeckung u. ſ. w. I. Abſchn. C. S. 60.*).

Deutung,

ſ. Erklärung.

Dialektik,

Logik des Scheins, διαλεκτικη, *dialectica*, *dialectique*. Die allgemeine Logik als vermeintes Organon. Die allgemeine Logik iſt diejenige Wiſſenſchaft, welche die Regeln für das Denken überhaupt, d. i. für das Denken als Denken, angiebt; alſo lernt man durch ſie nicht die Beſchaffenheit der Gegenſtände des Denkens kennen, auch lehrt ſie nicht, wie man über beſondere Gegenſtände, z. B. über Geſchichte, Rechtswiſſenſchaft, Naturkunde u. ſ. w. denken müſſe, um ſich die Erkenntniſs derſelben zu verſchaffen, ſ. Logik. Unter den Griechen gab es nun ſo genannte Sophiſten, oder vermeinte Weiſen, welche die allgemeine Logik als Organon d. i. als eine Wiſſenſchaft brauchten, durch die allein ſie in dem Beſitze der Erkenntniſs aller Dinge zu ſeyn meinten. Sie verwandelten daher die allgemeine Logik in ein ſolches Scheinorganon, und in dieſer Geſtalt wurde die allgemeine Logik Dialektik, und diejenigen, welche dieſe Wiſſenſchaft trieben, Dialektiker genannt.

2. Die Dialektik iſt folglich eine Logik, welche lehrt Schein erregen (M. I, 97); dies lehrt der Gebrauch,

den die Dialektiker von der Logik machten, der nicht darin bestand, daſs sie die Wahrheit erforschen wollten, sondern daſs sie einen jeden Gegner zum Schweigen zu bringen suchten. Folglich kann man die Dialektik auch die Logik des Scheins nennen, auch wohl zum Unterschied von einer andern Dialektik, die gleich erläutert werden soll, die logische oder formale Dialektik. Diese sophistische Kunst wurde vorzüglich zur Zeit des Sokrates ausgeübt. Die Sophisten waren in den wichtigsten Angelegenheiten des Menschen unwissend. Sie wuſsten aber den geraden Menschenverstand durch schimmernde Blendwerke so zu verdrehen, daſs man sie für Menschen hielt, die alles wüſsten und im Besitze der Wahrheit wären. Dies bewirkten sie dadurch, daſs sie die Methode der Gründlichkeit im Denken, welche die allgemeine Logik vorschreibt, nachahmten, und ihre Topik zur Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzten. Topik heiſst nehmlich die Lehre von den Elementen zu den Principien und Beweisen, mit welchen man über etwas disputiren kann (s. Aristoteles, 2. c. In dem Gebrauch und der Anwendung dieser Topik bestand vornehmlich die Kunst der Sophisten (C. 85. J.).

3. Die Stoiker erklärten die Dialektik als eine Wissenschaft, sich gehörig in Fragen und Antworten zu unterhalten, oder auch, als die Wissenschaft des Wahren, Falschen, und zu keiner von diesen beiden Classen Gehörenden (Laert. VII, 42). Unter dem, was weder wahr noch falsch ist, verstanden sie Fragen, Wünsche, Gebete u. s. w., d. i. Sätze, welche nichts bestimmen (nicht assertorisch sind), und weder (bestimmt) bejahen noch verneinen, folglich weder wahr noch falsch genannt werden können, oder problematisch sind. Das ist die Erklärung des Pessidonius. Allein hier hatte die Dialektik schon eine bessere Gestalt angenommen. Kant nimmt dies Wort in der Bedeutung, die es hatte, als einer den Andern durch künstliche Fragen zu allerhand ungereimten Behauptungen hinzuleiten, und in Widersprüche zu verwickeln suchte (Sy-

ſtem der ſtoiſchen Philoſophie von D. Tiedemann I. Th. S. 32.).

4. Stäudlin hat über die Bedeutung des Worts Dialektik eine Unterſuchung angeſtellt (Geſchichte und Geiſt des Skepticism. I. B. 1. Periode S. 213. *). Ariſtoteles, ſagt er, macht den Zeno von Elea zum Urheber der Dialektik, zieht aber ſehr genau die Grenzen zwiſchen ihr und der Sophiſtik. Nach Ariſtoteles Beſtimmung iſt die Philoſophie die Wiſſenſchaft von dem, was dem Dinge, als Dinge, eigenthümlich iſt. Die Dialektiker und Sophiſten haben eben dieſen Gegenſtand — nur iſt die Dialektik bloſs problematiſch und vorübend, die Philoſophie aber entſcheidend — die Sophiſtik eine bloſse Scheinweisheit. Das Fragen, das Suchen, das Entgegenſetzen iſt der Dialektik eigen, das Beweiſen der Philoſophie. Die Dialektik, nicht als praktiſche Kunſt, ſondern als Wiſſenſchaft betrachtet, iſt bei Ariſtoteles der Inbegriff aller Regeln, über jede Frage wahrſcheinlich und übereinſtimmend zu räſonniren und zu disputiren *). Noch in einer andern Stelle (*Topic, I.* 12.) ſagt Ariſtoteles: will man etwas philoſophiſch behandeln, ſo muſs es nach der Wahrheit geſchehen; will man es dialektiſch behandeln, ſo iſt Meinung der Zweck. Wir ſehen hieraus wenigſtens ſo viel, daſs das Reſultat der Dialektik nie die Wahrheit, ſondern nur ſubjective Vorſtellungen ſind; in der Sophiſtik ſind die letzteren allemal falſch, und werden doch als Wahrheit vorgeſtellt.

5. Die allgemeine Logik als Organon betrachtet iſt aber jederzeit Logik des

*) μεθοδος δὶ ἐνδοξων περι παντος του προκειμενου συλλογιστικη. Suidas T. I. p. 558.

Scheins, d. i. dialektisch. Denn die allgemeine Logik lehrt uns nichts über den Inhalt der Erkenntniss. Wo will sie also die Kenntnisse hernehmen, uns über einen Gegenstand in Ansehung seiner Materie, und selbst seiner Form, zu belehren? Sie lehrt uns ja bloss über jeden Gegenstand richtig denken, nicht aber einen besondern Gegenstand erkennen, denn der Stoff der Erkenntniss ist ihr gänzlich fremd. Sie lehrt uns bloss die formale Bedingung der Uebereinstimmung mit dem Verstande, d. h. wie ein Begriff, ein Urtheil, ein Schluss u. s. w. seyn muss, wenn er mit den Gesetzen, nach welchen der Verstand überhaupt denkt, also mit der Form des Denkens übereinstimmen soll. Die Gegenstände, worüber gedacht wird, können seyn, welche man will, so muss wenigstens nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens überhaupt darüber gedacht werden, wenn unser Denken darüber richtig seyn soll. Dann stimmt das Gedachte mit dem Verstande in Ansehung seiner allgemeinen Denkgesetze überein; ob das Gedachte nun auch mit dem Gegenstande übereinstimme, kann die Logik nicht lehren, denn das betrifft die Frage nach dem Inhalt des Gedachten, und nicht bloss nach seiner Form. Gebraucht man aber dennoch die Logik als ein Werkzeug (Organon), um seine Kenntnisse der Gegenstände dadurch zu erweitern, so ist alles, alles was man hervorbringen kann, nichts als leeres Geschwätz und Schein; entweder bloss problematische Versuche, über eine Sache für und wider zu räsonniren, welches Aristoteles insbesondere dialektisch nennt, oder gar, etwas ganz Falsches sophistisch zu behaupten, oder als wahr durchzusetzen (C. 86).

6. Es giebt aber noch eine andere Dialektik, nehmlich die des reinen Verstandes, wenn man die reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze, welche der Gegenstand der transscendentalen Logik sind, zu übersinnlichen Erkenntnissen gebrauchen wollte. Die transscendentale Logik ist nehmlich die Wissenschaft der Regeln für das Denken *a priori*, wodurch,

wenn uns die Anschauung den Stoff dazu giebt, wirklich Erkenntnisse von Gegenständen entstehen. Sie hat also die allgemeine Form der Gegenstände zum Vorwurf ihrer Untersuchungen, so wie die allgemeine Logik die allgemeine Form des Denkens. Sie enthält die formalen Principien des Erkennens, so wie die allgemeine Logik die formalen Principien des Denkens. Aber ob diese transscendentale Logik gleich eine besondere Materie der Erkenntniss betrifft, nehmlich alles das, was aus dem Verstande selbst, bei dem Actus des Erkennens, entspringt, und was alles Erkennen (nicht das Denken, welches bloss logisch, nicht transscendental wäre) möglich macht; so kann sie doch nichts ausrichten, wenn nicht etwas zu erkennen, durch die Sinne, gegeben ist. Man kann von den formalen Principien des Verstandes keinen materialen Gebrauch machen, d. h. sie liefern uns wohl die allgemeine Form dessen, was, durch Eindrücke auf die Sinne, ein Erfahrungsgegenstand werden kann; aber sie liefern nicht die Materie zu einem Gegenstande. Abstrahire ich also von aller Sinnlichkeit, und will die aus dem Verstande entspringenden allgemeinen Formen der Gegenstände schon selbst als Gegenstände betrachten, oder, welches dasselbe ist, sie gebrauchen, um damit Gegenstände zu erkennen, zu denen uns keine Materie gegeben ist, oder gegeben werden kann; so entspringt ein dialektischer Schein. Diese Art des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe könnte man eine metaphysische oder materiale Dialektik nennen.

7. Die transscendentale Logik also, als vermeintes Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Verstandesgebrauchs der aus dem reinen Verstande entspringenden Begriffe und Grundsätze, würde eine solche materiale Dialektik seyn, s. Logik, transscendentale. Wer sich z. B. einbildet, er habe eine Erkenntniss Gottes, wenn er sich Gott als die Ursache der Welt denkt, ist ein solcher Dialektiker. Denn um etwas durch den Begriff der Ur-

ſache zu erkennen, muſs ich etwas ſinnlich anſchauen, das ich für die Urſache erkenne. Dieſes Etwas muſs, als Urſache, immer und nothwendig vor etwas Anderm, ſeiner Wirkung, nach einer gewiſſen Regel, hergehen. So bin ich die Urſache der Buchſtaben, die ich ſchreibe, denn es iſt etwas da, das ich als Urſache anſchaue, nehmlich ich ſelbſt, als Menſch (*homo phaenomenon*), ich bin ferner vorher da, ehe die Buchſtaben waren, die durch mich entſtehen, und das muſs nach einer Regel gehen, nehmlich ich muſs ſie wirklich ſchreiben. Wo iſt aber das, was ich die Urſache der Welt nenne? Als Urſache muſs er vor der Welt, als ſeiner Wirkung, geweſen ſeyn. Nun iſt er aber gar nicht ſinnlich, folglich nicht in der Zeit; was heiſst alſo bei ihm vor der Welt ſeyn, da es nicht heiſsen kann in einer frühern Zeit ſeyn? und nach welcher Regel wirkte er die Welt? Wenn wir alſo Gott durch die Begriffe, Urſache der Welt, denken, ſo erkennen wir nichts, wir denken bloſs, die Welt hat eine Urſache, aber dieſe Urſache hat weiter keine Merkmale, als der Verſtandesbegriff Urſache ſelbſt, und dieſe Merkmale, z. B. vor der Wirkung hergehen u. ſ. w., verlieren ſogar bei Gott, als einem überſinnlichen Weſen, ihre Bedeutung. Ein ſolcher Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe nun, um dadurch das Ueberſinnliche zu erkennen, iſt dialektiſch.

8. Es iſt alſo eine Critik nöthig, welche dieſen material-dialektiſchen Schein aufdeckt, und dieſe nennt nun Kant die transſcendentale Dialektik. Jene materiale Dialektik nehmlich iſt dem menſchlichen Verſtande ſehr natürlich. Denn da derſelbe gar nichts anders erkennen, ja nicht einmal denken kann, als durch die reinen Verſtandesbegriffe, ſo will er immer auch alles durch ſie erkennen, folglich auch das Nichterkennbare oder Ueberſinnliche. Die transſcendentale Dialektik iſt nun die Wiſſenſchaft, welche jenen hyperphyſiſchen, d. i. die Erfahrungsgrenzen überſchreitenden, Gebrauch des Verſtandes in Anſehung der Kategorien, und der Vernunft in Anſehung der Ideen, prüft,

und den Schein in den grundlofen Anmafsungen beider Vermögen aufdeckt. Diefe transfcendentale Dialektik vernichtet die Anfprüche des Verftandes und der Vernunft, in dem Reiche des Ueberfinnlichen Entdeckungen und Eroberungen zu machen, welches fie blofs durch jene transfcendentale Grundfätze, dafs alle Veränderung eine Urfache haben müffe, u. f. w. zu erreichen denken; und belehrt fie, dafs dasjenige, was fie zu Erkenntniffen im Felde des Ueberfinnlichen zu berechtigen fchien, blofs für das Feld der Erfahrung Gültigkeit hat, wodurch der reine Verftand in den Stand gefetzt wird, fich felbft zu beurtheilen und vor allen fophiftifchen Erkenntniffen der überfinnlichen Welt zu verwahren (C. 88).

9. Die Dialektik hiefs in der Ueberfchrift auch Logik des Scheins. Das kann heifsen, Schein zu erregen, dann ift fie entweder die formale oder materiale Dialektik, wovon die erfte fogar den Schein, die letzte aber die Wahrheit zur Abficht hat, beide aber Schein für Wahrheit geben. Es kann aber auch heifsen, den Schein aufzudecken, und Wahrheit an die Stelle deffelben zu fetzen, dann ift fie die transfcendentale Dialektik. Es ift alfo unter Dialektik nicht etwa eine Lehre der Wahrfcheinlichkeit zu verftehen, denn diefe ift Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt. Folglich ift Wahrfcheinlichkeit nichts Trügliches, und die Lehre davon gehört nicht zur Dialektik, fondern zum analytifchen Theil der (allgemeinen und transfcendentalen) Logik, d. i. dem, der die Elemente des Denkens und Erkennens vorträgt (C. 349), f. Wahrfcheinlichkeit.

10. Die transfcendentale Dialektik deckt alfo die natürliche und unvermeidliche Illufion der menfchlichen Vernunft auf (M. I. 395.). Diefer ift nicht ein folcher, der durch die Dialektik eines Stümpers entfpringt, der fich aus Mangel an Kenntniffen felbft in Trugfchlüffe verwickelt; auch nicht ein folcher, den die Dialektik eines Sophiften vorfetzlich erregt, um vernünftige Leute zu verwirren. Sondern diefer Schein hängt der

menschlichen Vernunft unhintertreiblich an, und besteht darin, dass sie immer geneigt ist, die Erscheinungen für Dinge an sich zu halten, die Erkenntnisse *a priori* für diesen Dingen anklebende Beschaffenheiten, und so das Uebersinnliche nach dieser vermeintlichen Erkenntniss der Dinge an sich zu formen, wodurch sie sich in ewige Widersprüche und Zweifel verwickelt. Die metaphysische oder materiale Dialektik kann daher noch besser die natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft genannt werden, und sie ist es, die von der transscendentalen Dialektik zwar in ihrer Blöfse dargestellt, aber doch nie ganz vernichtet werden kann (C. 354.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarlehre II. Th. Einleitung III. S. 85. f. — IV, S. 88 — II. Abth. Einleit. I. S. 349 — 354.

Dicht,

densum, *dense*. Dieses Wort drückt einen relativen Begriff aus. Man kann eigentlich nie von einem blofs an sich betrachteten Körper sagen, er sei dicht; man nennt aber von zwei gegen einander gehaltenen Cörpern einen derselben dichter, als den andern. Derjenige nehmlich heifst der dichtere (*densius*), der in einem gewissen bestimmten cörperlichen Raume oder Volumen (z. B. unter der Gröfse eines Cubikzolls) mehr Materie, als der andere, enthält; der, welcher in eben diesem Raume weniger Materie fafst, der dünnere, lockerere (*rarius*). Da z. B. ein Cubikzoll Wasser, so wie es in der Natur gewöhnlich gefunden wird, mehr wiegt, mithin mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Luft, wie diese gewöhnlich in der Natur gefunden wird, so nennt man bei dieser Vergleichung das Wasser den dichtern, die Luft den dünnern Cörper. Ein Cörper, der in demselben Raume doppelt so viel Materie enthält, als ein anderer, heifst doppelt so dicht als der letztere u. s. w., s. Dichtigkeit (Gehler physikal. Wörterb. Art. Dicht).

2. Inzwifchen wird der Ausdruck dicht auch abfolut (nicht relativ) gebraucht, nehmlich von folchen Cörpern, welche in Vergleichung mit allen oder den meiften übrigen bekannten, in ihrem gewöhnlichften Zuftande, fehr dicht find, welche dann dichte Cörper fchlechthin, oder an fich felbft (f. Abfolut, 1.) genannt werden. So heifsen Platina und Gold dichte Cörper, fchlechthin, weil ein Cubikzoll von diefen Subftanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuftande, mehr wiegt, mithin mehr Materie in fich fafst, als ein Cubikzoll von Queckfilber, Blei, Stein, Waffer und allen übrigen bekannten Subftanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuftande. In diefem Sinne verfteht man unter dicht gemeiniglich das, was man auch nicht hohl, nicht blaficht, nicht löcherricht, compact nennt. In dem Raume, den ein folcher Cörper einnimmt, mufs alfo die Materie fehr zufammengedrängt feyn, ihre Theile müffen nahe an einander liegen, und wenig leere oder mit fremder Materie angefüllte Zwifchenräume zwifchen fich laffen (Gehler, a. a. O. N. 86.).

3. In diefer Bedeutung würde ein Cörper abfolut oder in aller Beziehung, uneingefchränkt, vollkommen dicht feyn, wenn die Theile feiner Materie einander vollkommen berührten, oder gar keine Zwifchenräume zwifchen fich übrig liefsen. Nach diefem Begriffe von Erfüllung des Raumes ftellt man die Vergleichungen in 1. an, und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in fich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer ift, vollkommen dicht heifst. Die Erfahrung lehrt, dafs es unter allen uns bekannten Cörpern keinen vollkommen dichten, in diefer Bedeutung, gebe; weil felbft das Gold und die Platina, als die dichteften Cörper, in diefem Sinne des Worts, die wir kennen, noch eine beträchtliche Summe von Zwifchenräumen enthalten, welche machen, dafs fie von fremdartigen Materien durchdrungen werden können, f. Zwifchenräume der Cörper (Gehler, a. a. O. N. 86).

4. Vollkommen dicht heifst alfo hiernach jede Materie, wenn fie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere

Zwischenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum (durch Zwischenräume unterbrochen) ist. Allein eine Materie kann in Rücksicht der leeren Zwischenräume vollkommen dicht, und dennoch sehr dünne, und in Vergleichung mit andern Materien weniger dicht seyn. Hier haben wir also eine neue Bedeutung des Wortes dicht. Man kann folglich das Wort dicht nehmen

a. in mathematischer Bedeutung, d. i. der, welche die Art der Anschauung der Materie angiebt. Dann bezeichnet es die geringe Menge und geringe Gröſse der Zwischenräume in einer Materie; und hier giebt es wenigstens die Idee von einer Materie, die gar keine Zwischenräume mehr hätte, welches absolut oder vollkommen dicht genannt wird.

b. in dynamischer Bedeutung, d. i. der, welche die Art des Daseyns der Materie oder den Grad der Empfindung angiebt. Dann bezeichnet es den Grad der Erfüllung des Raums. So erfüllt der Aether den ganzen luftleeren Raum unter der Glocke der Luftpumpe, und ist also vollkommen dicht in mathematischer Bedeutung, aber doch weit dünner, d. i. weit weniger dicht, oder erfüllet den Raum in einem weit kleinern Grade als vorher die Luft. In dieser Bedeutung kann man sich keine Materie vorstellen, die dichter oder dünner wäre als jede mögliche, folglich giebt es hier keine Idee von etwas absolut dichten oder dünnen (Gehler a. a. O. N. 86).

Kant metaphys. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 1. S. 86.

Dichtigkeit,

Dichte, *densitas*, *densité*. Man drückt durch dieses Wort den Grad der Erfüllung eines Raumes von bestimmtem Inhalt aus (N. 86); so daſs man dem Cörper eine gröſsere Dichtigkeit zuschreibt, wenn er in einem Raume von eben demselben Inhalt (oder

unter demſelben Volumen) mehr (eine gröſsere Quantität der) Materie — eine geringere, wenn er in eben dem Raume weniger Materie enthält (N. 103). Man ſagt, die Dichtigkeit eines Cörpers ſei zweimal, dreimal, viermal u. ſ. w. ſo groſs als die Dichtigkeit eines andern, wenn er in einem Raume von eben demſelben Inhalt zweimal, dreimal, viermal u. ſ. w. ſo viel Materie enthält, als der andere (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Dichte).

2. Man ſieht hieraus, daſs das Wort Dichtigkeit einen relativen Begriff ausdrückt, d. h. daſs man nicht ſagen kann, wie groſs die Dichtigkeit eines Cörpers an und für ſich, oder abſolut genommen, ſei, ſondern nur, wie vielmal ſie gröſser oder geringer, als die Dichtigkeit eines andern Cörpers, ſei; daſs man nicht Dichtigkeiten einzelner Cörper, ſondern nur Verhältniſſe der Dichtigkeiten verſchiedener Cörper zu meſſen und zu beſtimmen vermögend ſei. Es giebt aber zwei Syſteme, dieſes Verhältniſs der Dichtigkeit der Cörper zu erklären:

a. das mechaniſche, in welchem das Wort Dichtigkeit in mathematiſcher Bedeutung genommen wird (ſ. Dicht, 4, a). Dieſes leitet die Dichtigkeit von der gröſsern oder geringern Anzahl der Zwiſchenräume in den Cörpern und der Gröſse derſelben her. Hätte ein Cörper folglich gar keine Zwiſchenräume, ſo hätte er eine abſolute Dichtigkeit. Ein Cörper lieſse ſich alſo nach dieſem Syſteme ſo lange zuſammendrücken, bis alle Zwiſchenräume verſchwunden und mit Materie erfüllt wären; dann wäre es jeder, auch einer unendlichen Kraft unmöglich, ihn noch ferner zuſammen zu drücken. Dieſe Eigenſchaft des Cörpers heiſst ſeine abſolute Undurchdringlichkeit. Allein dieſes Syſtem hebt eigentlich allen Unterſchied zwiſchen der Dichtigkeit deſſen, was im Raume wirklich materiell iſt, auf, und macht alle Materie an und für ſich, abſtrahirt von den Zwiſchenräumen, abſolut dicht. Denn man ſtelle ſich zwei verſchiedene Materien

vor, und denke dabei nicht an die Zwifchenräume, fondern blofs an das wirkliche Materielle, in welchem fich die Zwifchenräume befinden, fo find zwar diefe materiellen Theilchen durch Zwifchenräume von einander getrennt, hängen aber doch alle mit einander zufammen. Wenn wir uns nun diefes Ganze materieller Theile vorftellen, ohne auf die Zwifchenräume Rückficht zu nehmen, fo müffen fie, weil nun der Unterfchied ihrer Dichtigkeit, wenn er in den Zwifchenräumen gefetzt wird, wegfällt, alle gleich und abfolut dicht feyn. Man kann fich die Materie überhaupt bildlich, etwa wie eine poröfe, nach verfchiedenen Wendungen und Krümmungen fortlaufende Corallenftaude vorftellen. Ohngeachtet der Poren und Zwifchenräume zwifchen den Zweigen der Coralle hängen doch die materiellen Theile zufammen, und machen ein materielles Ganzes aus, das nun weiter keine Poren und Zwifchenräume mehr hat (abftrahirt jetzt von den Zwifchenräumen, die die Materie der Coralle, als Materie, haben foll). Hieraus folgt, dafs die Dichtigkeit der Materie eigentlich nicht eine Befchaffenheit deffen, was den Raum erfüllt, der Materie felbft wäre, auch nicht in dem Verhältniffe der eigentlichen Materie (abftrahirt von ihren Zwifchenräumen) zu der Gröfse des Raumes, den fie wirklich, und nicht blofs fcheinbar, einnimmt, beftände; fondern blofs in der Art, wie die übrigens abfolut dichte Materie, durch den Raum, den fie einzunehmen fcheint, vertheilt ift. Das andere Syftem ift

b. das dynamifche. Diefes nimmt an, dafs die wirkliche Materie, abftrahirt von den Zwifchenräumen, dichter oder dünner feyn könne. Die Materie erfüllt nehmlich den Raum nicht dadurch, dafs fie an und für fich, ohne leere Zwifchenräume, nicht kann zufammengedrückt werden, oder undurchdringlich ift; fondern durch eine zurückftofsende Kraft, die in manchen Materien gröfser, in manchen kleiner ift, d. h. ihren Grad hat. Die Erfüllung des Raums durch Materie ift alfo blofs die Wirkung zurückftofsender (repulfiver) Kräfte. Je ftärker nun die zurückftofsenden

Kräfte ſind, deſto mehr dehnt ſich die Materie aus, einen deſto gröſseren Raum nimmt ſie folglich ein, ohne daſs ſich darum ihre Quantität oder Menge vermehrt, oder auch Zwiſchenräume entſtehen dürfen. Je ſchwächer hingegen die Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte ſind, deſto mehr kann ſie entweder durch äuſsere auf ſie wirkende Kräfte, oder durch ihre eigene Anziehungskraft zuſammengedrückt werden, und daher, ohne alle Hülfe der Zwiſchenräume, in ſich ſelbſt dichter werden, ſo daſs wirklich mehr Materie den Raum erfüllt, als vorher (N. 103). Hätte alſo ein Cörper noch ſo viel oder noch ſo groſse Zwiſchenräume, ſo könnte dennoch das eigentliche Materielle deſſelben ſehr dicht ſeyn; und hätte er auch gar keine Zwiſchenräume, ſondern erfüllte der Cörper den Raum auch in allen Theilen, ſo könnte der Cörper darum doch unendlich dünne ſeyn. Ein Cörper läſst ſich nach dieſem Syſtem immer noch zuſammendrücken, wenn auch ſchon alle Zwiſchenräume verſchwunden ſind, ſo daſs kein Theil des Raums unerfüllt iſt. Denn der Cörper kann immer noch dichter werden, wozu es gar keiner leeren Zwiſchenräume bedarf. Die Theile der Materie rücken ſich nehmlich nicht einander näher, ſondern ſie wird in ſich immer dichter und dichter. Die Undurchdringlichkeit eines Cörpers in dieſem Syſtem iſt bloſs relativ, d. i. eine gröſsere Kraft würde ihn noch mehr zuſammendrücken können. In dieſem Syſtem giebt es zwei Ideen, welche die Vernunft als die Vollendung der Zuſammendrückung und der Ausdehnung vorſtellt, welche aber eben darum in der Natur nicht möglich ſind. Dieſe ſind, die Zuſammendrückung durch unendliche Kraft in einen unendlich kleinen Raum; und die Ausdehnung durch unendliche Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskraft in einen unendlichen Raum. Bei beiden Ideen verſchwindet alle Materie, denn bei der erſtern würde alle Materie in einem Puncte des Raumes ſo zuſammen, und bei der zweiten in dem unendlichen Raume ſo ausgedehnt ſeyn, daſs im erſtern Falle die unendlich dichte, im zweiten Falle die unendlich dünne Materie für die Wahrnehmung gänzlich verſchwunden

wäre. Folglich giebt es in diesem System kein eigentliches Maximum (Gröſstes) oder Minimum (Kleinstes) der Dichtigkeit. Es läſst sich keine Dichtigkeit denken, die nicht noch gröſser seyn könnte, bis zur Idee der unendlichen Dichtigkeit, welche die Zusammendrückung einer endlichen Quantität Materie in einen unendlich kleinen Raum durch eine unendliche Kraft wäre. Da nun die Quantität der Materie immer zunehmen kann, so bleibt immer noch eine unendliche Kluft zwischen der gröſsten endlichen und unendlichen Zusammendrückung. Wir sehen hieraus, diese unendliche Zusammendrückung ist nur ein regulativer Vernunftbegriff der Vollendung der Erfahrungsreihe aller Grade der Dichtigkeit, deren Object eben darum nirgends in der Erfahrung zu finden seyn kann. Folglich giebt es keine gröſste Dichtigkeit. Eben so wenig kann es eine kleinste Dichtigkeit geben. Die Idee derselben ist die Erfüllung des unendlichen Raums durch Materie, deren Quantität immer weniger seyn kann, und die doch in allen Puncten des unendlichen Raums gegenwärtig wäre, und gar keine Zwischenräume hätte. In diesem Systeme kann man aber eigentlich nur specifisch gleichartige Materien in Ansehung ihrer Dichtigkeit mit einander vergleichen. Die Luft z. B. kann dichter oder dünner seyn, nicht dadurch, daſs ihre Theile durch weniger oder mehr, gröſsere oder kleinere Zwischenräume getrennt sind; denn was sollte in diesen Zwischenräumen seyn? wollte man antworten, Aether; so frage ich weiter: was ist in den Zwischenräumen des Aethers? So wird man endlich bei dem mechanischen Systeme in die traurige Nothwendigkeit versetzt, sich mit unendlich kleinen leeren Räumen, d. i. mit kleinen Nichtschen aus der Verlegenheit zu helfen, oder zuzugeben, daſs es eine Materie gebe, welche absolut dicht, (ohne alle Zwischenräume) und doch dünner ist (dem Grade der Erfüllung des Raumes nach) als alle übrige Materien. Die Luft kann also in geringerm oder gröſserm Grade den Raum erfüllen, d. h. es kann, ohne alle Rücksicht auf Zwischenräume, einmal mehr, das anderemal weniger Luft in einem Raume von bestimmten Inhalt seyn. Man könnte

nun alle Materien blofs durch diefe ihre verfchiedene Dichtigkeit (nicht durch die Summe aller der Räume, worin wirklich Materielles ift, nach Abzug aller Zwifchenräume), alfo durch den Grad, mit welchem fie den Raum erfüllen, mit einander vergleichen, wenn fie wirklich fich alle blofs durch ihre Dichtigkeit von einander unterfchieden, fo dafs, wenn man z. B. Luft wirklich fo dicht als Gold machen könnte, auch wirklich Gold daraus würde. Allein es fcheint nicht eben zur Natur aller Materie erforderlich zu feyn, dafs fie blofs durch den Grad der Dichtigkeit verfchieden fei. Daher kann nun auch zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung ihrer Dichtigkeit ftatt finden. Denn der Zuftand, worin wir gemeiniglich in der Natur fpecififch verfchiedenartige Materien finden, ift blofs relativ, und Niemand kann behaupten, dafs es an fich unmöglich fei, die Luft fo dicht zu machen als Gold. Auch ift die Luft felbft bald dichter bald dünner. Diefe Vergleichung fpecififch verfchiedener Materien in Anfehung ihrer Dichtigkeit ift freilich im Gebrauche. Es läfst fich finden, fagt man, dafs die Dichtigkeit des Queckfilbers 14mal gröfser fei, als die Dichtigkeit des Waffers, weil ein Cubikzoll Queckfilber 14mal mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Waffer. Und fo verfteht man es, wenn man fagt, das Verhältnifs der Dichtigkeiten des Queckfilbers und Waffers ift = 14 : 1, d. i. wie das Verhältnifs der Zahlen 14 : 1. Allein fo ift es nur in dem gewöhnlichen Zuftande. Denn vielleicht ift einige hundert Meilen tiefer in der Erde das Queckfilber viel dichter, und dennoch Queckfilber, und das Waffer um den Mittelpunct der Erde herum wiederum dichter als Queckfilber, und dennoch flüfsiges Waffer. Gefetzt ferner, das Waffer habe fo viele und fo grofse Zwifchenräume, dafs die Gröfse des vom Waffer leeren Raums im Waffer zu der Gröfse deffelben im Queckfilber fich auch verhalte, wie 14 : 1, fo wäre das Waffer im Grunde fo dichte als Queckfilber. Man fieht hieraus, dafs zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung der Dichtigkeit füglich ftatt findet (Gehler a. a. O. N. 86).

Man ſehe übrigens den Artikel Atomiſtik, 6.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 1. S. 86 — 4. S. 103.

Dichten,

ſ. Poeſie.

Dichtkunſt,

ſ. Poeſie.

Dictum de omni et nullo,

ſ. Figur.

Ding,

Etwas, Ὄν, τι, *res*, *quid*, *ens*, *être choſe*. Derjenige Gegenſtand, welcher Realität hat (C. 602). Ein Gegenſtand oder Object iſt dasjenige, was ich mir denke, oder was ich erkennen will. Wenn ich nehmlich einen Gedanken habe, ſo muſs ich mir durch ihn einen Inhalt denken, es muſs der Gedanke wovon ſeyn, und das, wovon ein Gedanke der Gedanke iſt, oder was wir uns durch den Gedanken denken, heiſst der Gegenſtand. Wenn unſere Sinne Eindrücke zu Vorſtellungen erhalten, ſo iſt das erſte, was der Verſtand denkt, wenn er zu denken und zu erkennen anfängt, daſs er ſich dasjenige, was die Sinne anſchauen, als Gegenſtand denkt. Da folglich der Verſtand ohne dieſen Begriff weder denken, d. h. ſich durch Begriffe vorſtellen, noch erkennen, d. h. dieſe Begriffe als ſolche, die an einem Gegenſtande zu finden ſind, vorſtellen kann; ſo liegt der Begriff des Gegenſtandes allem Denken und Erkennen zum Grunde. Wenn der Verſtand denkt, ſo denkt er Etwas, d. h. ſein Gedanke muſs einen logiſchen Inhalt haben, welches man auch den Gegenſtand, im logiſchen Sinne, oder das logiſche Ding, das logiſche Etwas nennen kann. Allein wenn der

Verſtand denkt, ſo kann das, was er denkt, einen Gegenſtand im metaphyſiſchen Sinne haben, oder der logiſche Inhalt des Gedankens kann auch noch auſser dem Gedanken ſeyn, ſo daſs der Gedanke nicht bloſs einen Inhalt hat, ſondern auch dem Gedanken noch etwas geſetzt wird, das durch dieſen Inhalt im Gedanken gedacht wird. Dieſer Gegenſtand kann nun entweder ein Ding, Etwas, oder Nichts ſeyn, und nur den Schein eines Etwas, eines Dinges haben. Die Realität iſt es, woran wir dieſes unterſcheiden. Die Realität iſt nehmlich das, wodurch der Inhalt des Gegenſtandes beſtimmt wird; dieſer darf nun nicht ein bloſses Product des Gedankens, ſondern muſs dem Gedanken gegeben ſeyn, ſonſt wäre nichts auſser dem Gedanken, was durch ihn gedacht würde. Wir haben nun nichts weiter, wodurch dem Gedanken ein Inhalt gegeben werden kann, als die Sinnlichkeit und Empfindung; folglich hat für unſer Denken und Erkennen nur dasjenige Realität, dem ein Inhalt durch die Empfindung, vermittelſt der Eindrücke auf die Sinnlichkeit, gegeben iſt. Kant ſagt (C. 602); durch die Realität (Sachheit) allein, und ſo weit ſie reichet, ſind Gegenſtände Etwas oder Dinge. Dieſe Realität aber iſt die transſcendentale Bejahung, d. i. ein Etwas (im logiſchen Sinn), deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn (im metaphyſiſchen Sinn) ausdrückt. Das heiſst, wenn ich mir etwas denke, was nicht bloſs Gedanke, ſondern auch auſser dem Gedanken befindlich ſeyn ſoll, ſo iſt das nicht eine logiſche Bejahung, ich lege nicht bloſs dem von mir gedachten Subject ein Prädicat bei, ſondern es iſt eine transſcendentale Bejahung, ich gehe aus einem Gedanken hinaus, und ſetze das, was ich bejahe, in einen wirklichen (nicht bloſs gedachten) Gegenſtand. Die logiſche Bejahung iſt ein bloſses Seyn im Verſtande, im Denken; die transſcendentale Bejahung iſt ein Seyn auſser dem Verſtande, z. B. in der Erfahrung. Hat alſo das, was ich erkennen will, einen durch Realität beſtimmten Inhalt, d. i. einen ſolchen, der durch Empfindung gegeben iſt, ſo iſt es Etwas oder ein Ding.

2. Es hat wirklich Schwierigkeiten, ſich die Begriffe vom Gegenſtande und Dinge richtig zu denken, und ſie zu unterſcheiden. Wenn der Gegenſtand real iſt, ſo iſt er Etwas oder ein Ding; er iſt aber real, wenn er uns afficirt; aber er kann auch real ſeyn, wenn er uns nicht afficirt, dann muſs er uns aber doch, unter gewiſſen Bedingungen, afficiren können. Schon die Stoiker warfen die Frage auf, welches der Dinge oberſtes Geſchlecht ſei? Sie antworteten, das Etwas (*quid*), weil darunter auch das begriffen ſeyn muſs, was bloſs in Gedanken begriffen iſt, Centauren, Giganten und Pegaſuſſe. Seneca iſt nicht abgeneigt, hier ſeine Führer zu verlaſſen, und lieber das Ding (*ens*) obenan zu ſtellen (Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſoph. 2. B. S. 434). Auch in neuern Zeiten hat man das Ding dem Undinge entgegengeſetzt, und von der Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche die Metaphyſik, oder vielmehr den Theil derſelben, der bisher Ontologie hieſs, und die Transſcendentalphiloſophie heiſsen ſollte, d. i. die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs *a priori* der Gegenſtände überhaupt, angefangen. Allein alle Eintheilung muſs einen Begriff haben, welcher eingetheilt wird, und dieſer iſt eben hier der Begriff eines Gegenſtandes, welchen die Stoiker Etwas (*quid*) nannten. Jeder Gegenſtand iſt nun entweder Etwas (ein Ding) oder Nichts (kein Ding). Beides unterſcheidet ſich durch den Charakter der Realität. Der reale Gegenſtand oder das Ding, das nicht bloſser Gedanke iſt, iſt nichts anders als der Begriff von der Einheit, zu welcher der durch die Empfindung gegebene Stoff des Denkens vom Verſtande verknüpft wird. Da es nun ſolcher Einheiten, unter dem Namen der reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien, vier giebt; ſo kann auch jeder Gegenſtand auf vierfache Art Etwas oder Nichts ſeyn.

3. Kant hat eine Tafel von der mannichfaltigen Unterſcheidung des Begriffs von Nichts (C. 348). Es giebt aber auch viererlei Arten, wie ein Gegenſtand Realität haben oder Etwas, ein Ding ſeyn kann, nach den vier reinen Gedankenbeſtimmungen, die eben den durch die

Empfindung gegebenen Stoff zu einem Etwas oder Dinge machen (C. 149). Ich habe beides, die Eintheilung des Begriffs von Etwas und von Nichts, in einer Tafel aufgeſtellt (M. I, 390), welche ich für diejenigen, die die Marginalien nicht beſitzen, hierherſetzen und erläutern will.

Ein Gegenſtand iſt

(Dem Inhalt nach — Dem Daſeyn nach)

I.

In Beziehung auf die Sinnlichkeit

1. Der Quantität nach	3. Der Relation nach
α.	α.
Gegenſtand mit Form —	Form mit Gegenſtand
Die Erſcheinung	Die empiriſche Anſchauung
ens phaenomenon	*ens ſubſtantiale*
Etwas	Etwas
β.	β.
Gegenſtand ohne Form —	Form ohne Gegenſtand
Das Gedankending	Die reine Anſchauung
ens rationis	*ens imaginarium*
Nichts	Nichts

II.

In Beziehung auf den Verſtand

2. Der Qualität nach	4. Der Modalität nach
α.	α.
Begriff mit Gegenſtand —	Gegenſtand mit Begriff
Das Reelle	Das Ding
ens reale	*ens poſſibile*
Etwas	Etwas
β.	β.
Begriff ohne Gegenſtand —	Gegenſtand ohne Begriff
Die Verneinung	Das Unding
nihil privativum	*nihil negativum*
Nichts	Nichts

4. Ein Gegenſtand iſt

1. der Quantität nach

α. Etwas, wenn er eine wirkliche Gröſse (ein Quantum) iſt. Dies iſt für uns nicht anders möglich, als wenn es ſich im Raum oder in der Zeit befindet, und folglich ausgedehnt iſt. Dann iſt es aber Erſcheinung oder ein unbeſtimmter Gegenſtand, deſſen Stoff durch Afficirung der Sinnlichkeit vermittelſt der Empfindung gegeben iſt, und dem folglich eine Anſchauung correſpondirt. Dieſes Etwas kann aber als ein Ganzes (Totalität oder Alles), als eine Menge vieler Theile (Vielheit); und als eine Einheit (Etwas, deren es mehrere giebt) gedacht werden. Oder er iſt

β. Nichts, wenn es durch den Begriff, der alles aufhebt, Keines, gedacht wird. Dieſem Begriff correſpondirt keine Anſchauung, wenigſtens keine ſolche, die angegeben werden kann. Folglich hat der Begriff zwar einen logiſchen Inhalt, es iſt ein Gedankending (*ens rationis*), aber es hat auſser dem Gedanken nichts, worauf ſich der Gedanke davon beziehen könnte. Folglich hat dieſer Begriff keinen Gegenſtand, der durch den Begriff gedacht würde. Es iſt nichts durch die Empfindung gegeben, folglich auch keine ausgedehnte Gröſse vorhanden, und man kann weder die Begriffe von Allem, noch Vielem, noch Einem darauf anwenden. Was aber die Gröſse für den gegebenen Stoff der empiriſchen Anſchauung möglich macht, iſt die reine Form der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Folglich iſt das Etwas, das eine Gröſse hat, ein Gegenſtand, der eine Form hat, d. i. ſich in Raum und Zeit befindet, oder eine Erſcheinung. Dahingegen hat der Begriff von Keinem zwar einen Gegenſtand, dem aber das Prädicat der Gröſse auf keine Weiſe zukömmt. Da nun ſo etwas weder im Raum, noch in der Zeit ſeyn kann, ſo bleibt bloſs noch übrig, daſs wir es uns bloſs in Gedanken vorſtellen. Daher heiſst es nun ein Gedankending (*ens rationis*), und der Gegenſtand

desselben hat keine Form, folglich kann er nicht erscheinen. Ein solches Gedankending ist z. B. das Noumen oder Ding an sich, d. i. der bloſse Begriff von einem Dinge, das nicht Erscheinung, sondern das ist, was erscheint, dergleichen z. B. der Raum seyn müſste, wenn er nicht Erzeugniſs unsrer Sinnlichkeit wäre (C. 42. 44.) s. An sich, Noumen. So denkt man sich gewisse Grundkräfte, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung: z. B. einen Verstand, der vermögend sei, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen; oder eine Zurückstoſsungskraft ohne alle Berührung. Solche Kräfte kann man nicht unter die Möglichkeiten zählen (M. I, 386. C. 347, 1.).

2. Der Qualität nach, ist ein Gegenstand

α. Etwas, wenn er das ist, dessen Begriff schon ein Seyn in der Zeit (Realität) ist. Ein Gegenstand durch den Begriff der Realität erkannt ist das selbst, was jeden Gegenstand zu einem Etwas, zu einem Dinge, das nicht bloſser Gedanke ist, macht. Was Realität ist, muſs real oder durch Empfindung gegeben seyn. Realität ist also Etwas, oder ein Begriff, der einen Gegenstand hat, nehmlich den Begriff vom Reellen (*ens reale*), welches das Seyn oder die Position (transscendentale Bejahung) eines Gegenstandes ist. — Oder er ist

β. Nichts, wenn er durch den Begriff, der die Realität aufhebt, Nichts, gedacht wird. Diesem Begriff correspondirt keine Empfindung, weil er der Begriff von der Aufhebung der Empfindung, wie der von Keinem der Begriff von der Aufhebung der Anschauung ist. Folglich ist in dem Begriff gar keine Bejahung, es ist die transscendentale Verneinung (*nihil privativum*), die Aufhebung des Seyns oder der Position eines Gegenstandes. Folglich wird durch diesen Begriff bloſs der Mangel eines bestimmten Gegenstandes gedacht, oder daſs derselbe nicht ist (C. 602. f.). Dieser Begriff der Negation ist also Nichts, und hat keinen Gegenstand auſser dem Gedanken, oder auch der Gegenstand entstehet bloſs durch die Aufhebung eines Etwas, ist also nicht bloſs

erdichtet, ſondern ein in der Beſchaffenheit des Verſtandes ſowohl als der Sinnlichkeit gegründeter Begriff vom Mangel an Empfindung. Dieſer Mangel der Empfindung iſt alſo gleichſam der, obwohl leere, Stoff zum Gegenſtand. Und in ſo fern kann man auch ſagen, daſs der Gegenſtand, der durch die Negation gedacht wird, der leere Gegenſtand eines Begriffs (*nihil privativum*) ſei. Ein ſolcher leerer Gegenſtand iſt z. B. der Schatten, eigentlich der Mangel der Erleuchtung; die Kälte, eigentlich der Mangel der Wärme (M. I, 387. C. 347, 2.).

3. Der Relation nach iſt ein Gegenſtand

α. Etwas, wenn er etwas Beharrliches (Subſtanz) hat. Ein Gegenſtand durch den Begriff der Subſtanz erkannt, muſs Realität haben; denn eben das Reale iſt es, was da beharret oder fortdauert. Das Unwandelbare, an dem der Wechſel (der Accidenzen) vorgehet, wodurch es verändert wird, es mag nun dieſe Veränderung (als Wirkung) leiden, oder an einer andern Subſtanz (als Urſache) hervorbringen, oder beide Subſtanzen mögen mit einander in Wechſelwirkung ſtehen, muſs real, folglich Etwas ſeyn. Subſtanz iſt alſo Etwas, das was der Zeit, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt, die Beſtimmung der Zeit möglich macht, und zugleich dem Raum einen Inhalt, Erfüllung, giebt. Folglich iſt das Etwas, das Subſtanz iſt, die empiriſche Darſtellung der Form der Zeit und des Raums durch einen realen Gegenſtand, d. i. eine empiriſche Anſchauung oder das ſubſtantielle Ding (*ens ſubſtantiale*). Der Begriff der Gröſse macht das Reale zu einer wirklichen Erſcheinung oder einem ſinnlichen Gegenſtande in Raum und Zeit; der Begriff der Subſtanz hingegen macht, daſs die Anſchauung deſſelben für empiriſch erkannt wird. Durch beide Begriffe wird der Gegenſtand hauptſächlich auf die Sinnlichkeit bezogen, und zwar durch den erſten die Materie des Gegenſtandes in Anſehung ihrer ſinnlichen Form beſtimmt, und durch den andern die Beſtimmung der Form ſelbſt durch die Gegenſtände möglich gemacht; der erſte betrifft den Inhalt des

Gegenstandes, der zweite, wie er vorhanden ist. Oder er ist

β. Nichts, die Aufhebung des Beharrlichen oder der Substanz. Hierdurch wird der reale Gegenstand aufgehoben, aber es bleibt dann noch der formale Gegenstand übrig, nehmlich die Formen der Zeit und des Raums, welche durch die Substanz ihre Bestimmung erhalten. Wenn das Empirische aus der Anschauung wegfällt, so bleibt noch die reine Anschauung, Zeit und Raum, übrig. Diese sind aber nichts Reelles, sondern nur die sinnlichen Formen des Reellen. Sie sind blofs Gegenstände als formale Bedingungen der Erscheinungen und alles dessen, was nach den Gesetzen der Erfahrung empirisch angeschaut wird. Raum und Zeit sind Etwas als Formen der Anschauungen, aber nicht Etwas als Gegenstände der Anschauung. Die reinen Anschauungen sind blofs Dinge in der Einbildung, Formen oder leere Anschauungen ohne Gegenstand, (*ens imaginarium*), folglich Nichts (M. I, 389. C. 348, 3.).

4. Der Modalität nach ist endlich ein Gegenstand

α. Etwas, wenn er in einer bestimmten Zeit vorhanden ist, oder Daseyn, Wirklichkeit hat. Ein Gegenstand durch den Begriff des Daseyns erkannt, mufs Realität haben; denn was zu einer bestimmten Zeit ist, das befindet sich überhaupt in der Zeit und ist ein Reelles. Das Vorhandene oder Wirkliche ist also Etwas. Aber auch was da seyn kann, und da seyn mufs, ist Etwas, denn das erste ist die Bestimmung eines Gegenstandes zu irgend einer Zeit, ohne die Zeit des Daseyns zu bestimmen, das zweite ist das Daseyn eines Gegenstandes zu aller Zeit. Dies ist es, was Wolf, Baumgarten und Andere allein ein Ding nannten. So sagt Wolf (Vernünftige Gedanken von Gott u. s. w. Halle, 1747. 8. §. 16): „alles, was seyn kann, es mag wirklich seyn oder nicht, nennen wir ein Ding." Sie erstreckten aber den Begriff des Möglichen (*ens possibile*) auf alles dasjenige, was sich ohne Widerspruch denken läfst, welches blofs das

logiſch Mögliche oder das logiſche Ding, das Denkbare iſt, von welchem das reale Mögliche nur einen Theil, die Gedankendinge, Verneinungen und Begriffe der reinen Anſchauungen aber auch einen Theil ausmachen. Von dem logiſch Möglichen muſs ich erſt wiſſen, ob es real möglich iſt, oder Etwas iſt, weil ihm das Merkmal des Etwas, oder die transſcendentale Bejahung, die Poſition eines Realinhalts noch fehlt. Das Mögliche iſt alſo ein Gegenſtand, dem ein Begriff entſpricht, oder von dem man ſich einen Begriff machen kann, dahingegen das Reelle ein Gegenſtand iſt, der einem Begriff ſeinen Inhalt giebt, oder den Gegenſtand eines Begriffs möglich macht. Beides muſs zuſammen ſeyn, damit es ein Realmögliches werde, oder dieſes iſt Etwas oder ein Ding, welches auch dieſen Namen vorzüglich verdient, welches auch die engere Bedeutung des Worts Ding (*ens poſſibile*) iſt. — Oder er iſt.

β. Nichts, die transſcendentale Aufhebung oder Verneinung aller Modalität, d. i. die Vorſtellung von der abſoluten Unmöglichkeit. Das iſt aber der Gegenſtand eines Begriffs, der ſich ſelbſt widerſpricht. Dieſer kann nehmlich nicht einmal gedacht werden, und folglich noch weniger real möglich ſeyn, oder ſich zu irgend einer Zeit unter den Erſcheinungen befinden. Dieſer Gegenſtand iſt folglich Nichts, weil ſelbſt der Begriff nichts iſt. Ein ſolches Nichts der Modalität, oder Unding im engern Sinne des Wortes (*nihil negativum*), iſt eine geradlinigte Figur von zwei Seiten. Denn eine Figur iſt ein durch Linien eingeſchloſſener Raum, zwei gerade Linien ſchlieſsen aber keinen Raum ein, ſondern fallen auf einander. Folglich hebt das Prädicat von zwei Seiten ein Merkmal im Subject Figur, nehmlich eingeſchloſſenen Raum, wieder auf, und der Begriff widerſpricht ſich ſelbſt; der Gegenſtand deſſen iſt folglich eben ſo wohl ein transſcendentales Unding, als der Begriff ein logiſches Unding iſt, und verdient daher im vorzüglichen Sinn ein Unding genannt zu werden. Dergleichen Undinge ſind auch Raum und Zeit als Dinge an ſich (C. 43. 51.) Ein ſolches Unding iſt folglich ein Ge-

genſtand, von dem nicht einmal ein Begriff möglich iſt. Der Begriff davon iſt von allen Merkmalen ſo leer als der transſcendentale Gegenſtand ſelbſt, und ergiebt ſich nur durch die Entgegenſetzung gegen das transſcendentale Mögliche. Was überhaupt unmöglich iſt, muſs in ſich ſelbſt widerſprechend ſeyn. Uebrigens wird der Gegenſtand durch die beiden Begriffe des Möglichen und Reellen hauptſächlich auf den Verſtand bezogen, und zwar durch den Begriff des Reellen, der Inhalt, und durch den Begriff des Möglichen, das Daſeyn des Gegenſtandes vermittelſt des Verſtandes vorgeſtellt. Die Begriffe der Quantität und Relation denken den Gegenſtand hauptſächlich in Beziehung auf die Anſchauung, die Begriffe der Qualität und Modalität aber in Beziehung auf den Begriff. Dahingegen die Begriffe der Quantität und Qualität ihn dem Inhalt nach, die Begriffe der Relation und Modalität aber dem Daſeyn nach vorſtellen.

5. Die Dunkelheit, die etwa noch in dieſer Erläuterung liegen möchte, rührt von der Sache ſelbſt her, die eine der abſtracteſten ontologiſchen Unterſuchungen iſt (Pr. 122.) Die Tafel enthält eigentlich die aus dem reinen Verſtande entſpringenden Bedingungen, unter welchen ein Gegenſtand Etwas oder Nichts iſt. Man könnte ſie auch kürzlich ſo einander gegenüber ſtellen und benennen (C. 348.):

Dinge.		Undinge.
1. die reale Gröſse	—	das Gedankending, oder der leere Begriff ohne Gegenſtand;
2. das Reale	—	die Verneinung, oder der leere Gegenſtand eines Begriffs;
3. die reale Subſtanz	—	die reine Anſchauung, oder die leere Anſchauung ohne Gegenſtand;
4. das reale Mögliche	—	das Unding, oder der leere Gegenſtand ohne Begriff.

Hiernach zerfällt die Analytik des reinen Verſtandes, oder das, was man ſonſt Ontologie nannte, d. i. die Wiſſenſchaft von der aus dem reinen Verſtande entſpringenden Erkenntniſs des realen Gegenſtandes oder des Dinges, als ſolchen, in vier Haupttheile, unter welchen, wie bei allen Unterſuchungen, die nach dem Begriff der Qualität oben an ſtehen muſs, weil er die Bedingung des Etwas, oder das Criterium betrifft, das den Gegenſtand zum Dinge macht. Man könnte dieſe vier Theile nennen:

1. die Poiologie oder Lehre von der Beſchaffenheit;

2. die Poſologie oder Lehre von der Gröſse;

3. die Uſialogie oder Lehre von der Subſtanz;

4. die Tropologie oder Lehre von der Modalität.

Jeder dieſer vier Theile hat eine der vier Arten (eigentlich transſcendentalen Prädicate) des Dinges, oder realen Gegenſtandes, zum Thema.

6. Die Critik der praktiſchen Vernunft poſtulirt aber doch ſolche Dinge, die nicht Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſondern jenſeit der Grenze aller Erfahrung liegen? Dieſe Gegenſtände ſind in theoretiſcher Beziehung d. i. als Gegenſtände der Erkenntniſs allerdings ihrem Inhalt nach bloſse Gedankendinge und Verneinungen, ihrem Daſeyn nach aber können ſie in gar keine Verknüpfung weder mit den Sinnenweſen noch mit unſerm Erkenntniſsvermögen geſetzt werden, weil ſie weder angeſchauet noch auf Begriffe gebracht werden können. Allein in praktiſcher Beziehung, d. i. als Gegenſtände, die bei dem moraliſchen Willen als nothwendig vorausgeſetzt werden müſſen, können dieſe Gegenſtände doch gedacht (obwohl nicht erkannt werden). Denn wenn jenen vier Arten des Dinges die transſcendentale Realität geſichert iſt, oder

dafs fie einen, aufser dem blofsen Gedanken, gegebenen Inhalt haben, fo find fie Etwas. Nun bekommen die Begriffe von jenen überfinnlichen Dingen freilich keinen Inhalt, wie die Begriffe von den finnlichen, durch die Empfindung; allein diefer Inhalt wird ihnen dadurch erfetzt, dafs die Moralität unmöglich ein Gegenftand des Wollens eines vernünftig - finnlichen Wefens feyn könnte, ohne jene überfinnlichen Dinge als real vorauszufetzen. Folglich können durch jene vier Formen realer Dinge (die reinen Verftandesbegriffe) auch überfinnliche Wefen als real gedacht, obwohl, wie fie Etwas find, nicht erkannt werden, weil das Reale derfelben nicht gegeben ift (P. 94. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl I Th. S. 34. — S. 42. ff. — II. Abfchn. S. 51. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptft. II. Abfchn. S. 149 — II. Buch. S. 347. f. — III. Hauptft. II. Abfchn. S. 602. f.

Deff. Prolegom. § 39. S. 122.

Deff. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. S. 94. f.

Difciplin,

Zucht, *difciplina, difcipline.* Wenn man einen beftändigen Hang, von gewiffen Regeln abzuweichen, einfchränkt und endlich vertilgt, und dadurch die Befolgung jener Regeln, von denen abzuweichen, ein Hang vorhanden war, bewirkt, fo nennt man den Zwang, wodurch diefes bewirkt wird, eine Difciplin. Ein gewiffer Soldat führte z. B., ehe er in den Soldatenftand trat, ein lüderliches Leben, fo dafs er alle feine Neigungen zügellos befriedigte. Im Soldatenftande find ihm nun gewiffe Regeln vorgefchrieben, nach welchen er feine Gefchäfte, als Soldat, vollbringen mufs, wozu ein regelmäfsiges Verhalten durchaus nothwendig ift. Zu diefem Verhalten wird er durch Zwang angehalten, welcher die Difciplin heifst. Er darf fich nicht betrinken, nicht fchmutzig in feiner Kleidung feyn u. f. w. Denn wenn er, feinem Hange nach, von der Befol-

gung diefer Regeln abweichen follte, fo würde er hart beftraft werden. Die Befolgung diefer Regeln wird ihm daher wenigftens dann, wenn er fie befolgen foll, gleichfam zur andern Natur, und das ift die Wirkung der Difciplin (C. 737.).

2. Difciplin heifst alfo der Zwang, wodurch der beftändige Hang, von gewiffen Regeln abzuweichen, eingefchränkt und endlich vertilgt wird. Dasjenige hingegen, was eine Fertigkeit verfchafft, gewiffe Regeln zu befolgen, heifst die Cultur. Die Difciplin hebt die Befolgung gewiffer Regeln, die nichts taugen, auf; die Cultur verhilft hingegen zur Befolgung gewiffer tauglichen Regeln. Die Bildung eines Talents wird alfo durch Difciplin und Cultur befördert. Ift ein Hang diefer Bildung hinderlich, fo wird diefer durch die Difciplin eingefchränkt und weggefchafft; die Cultur hingegen ift das Anhalten zur Befolgung der wirklichen Regeln, durch die das Talent geübt und gebildet wird. Dies drückt Kant fo aus: die Difciplin leiftet einen negativen, die Cultur (Uebung des Talents) und Doctrin (Unterweifung des Talents) einen pofitiven Beitrag zur Bildung des Talents (C. 737. f.).

3. Dafs das Temperament, imgleichen dafs Talente, z. B. Einbildungskraft, Witz u. f. w. in mancher Abficht einer Difciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Temperament und Talente erlauben fich nehmlich gern eine freie und uneingefchränkte Bewegung. Aber auch die Vernunft bedarf einer Difciplin; daran hat man bis auf Kant nicht gedacht, und es klingt auch allerdings fonderbar genug. Dennoch ift die ganze Critik der reinen Vernunft in allen ihren Zweigen, fowohl in Rückficht des Theoretifchen, als des Praktifchen und des Schönen nichts anders als eine folche Difciplin der Vernunft in Anfehung des Inhalts der Erkenntnifs aus reiner Vernunft, f. Critik der reinen Vernunft (C. 738. 740.).

4. Kant nennt aber die transfcendentale Critik der Vernunft in Anfehung ihrer Methode der Erkenntnifs

aus reiner Vernunft inbefondere die Difciplin derfelben (M. I. 858.). Die Vernunft mufs nehmlich immer davon abgehalten werden, von folgenden Regeln abzuweichen:

a. Die reine Vernunft mufs nie dogmatifch verfahren, es fei nun nach mathematifcher Methode, oder nach einer eigenthümlich feyn follenden Manier; denn fie verbirgt dadurch nur die Irrthümer und täufcht die Philofophie (C. 765.).

b. Die reine Vernunft mufs zwar fkeptifch verfahren, aber fich nie dem Skepticismus ergeben (C. 786.).

c. Die reine Vernunft mufs fich keine Hypothefen erlauben (C. 801.). Was reine Vernunft behauptet, mufs nothwendig feyn, oder es ift gar nichts; es ift nehmlich alsdann zufällig, und doch nicht durch Erfahrung gegeben. Demnach enthält fie gar keine Meinungen, fondern nur nothwendige und allgemeine Wahrheiten. Mit der reinen Vernunft meinen würde ein blofses Gedankenfpiel feyn (C. 809. 803.).

d. Die reine Vernunft mufs in Anfehung ihrer Beweife

α. fich in Anfehung der ihnen zum Grunde gelegten Grundfätze rechtfertigen (C. 814.) f. Beweis, S. 683;

β. ihre Sätze nur aus dem Begriff beweifen, aus dem fie ausgehen (C. 815.) f. Beweis, S. 684;

γ. ihre Sätze jederzeit oftenfiv (direct) beweifen (C. 817.).

a.

Difciplin der reinen Vernunft in Anfehung ihrer dogmatifchen Methode.

5. Man pflegt auch in der Philofophie die mathematifche Methode zu befolgen, allein diefe kann der Philofophie nicht den mindeften Vortheil verfchaffen (M. I, 872.); denn diefe hat

α. keine Definitionen (f. Begriff, 12,);

β. keine Axiomen (f. Axiomen, II.);

γ. keine Demonstrationen (s. Acroamatisch, 7.). (C. 754.). Und hierauf beruhet doch eben die Gründlichkeit der Mathematik. Jene drei Stücke sind aber in der Mathematik bloß darum möglich, weil alle ihre Sätze Mathemata, d. i. solche sind, die construiret werden können (C. 764.).

6. Die reine Vernunft hat aber auch nicht einmal ein Dogma, d. i. einen directsynthetischen Satz aus Begriffen. Ein Satz heißt nehmlich synthetisch, wenn das Prädicat nicht schon in dem Begriff liegt, der das Subject ausmacht, z. B. dieser Tisch ist roth, das Prädicat roth liegt gar nicht im Begriff des Subjects, das ich diesen Tisch nenne, denn dieser Tisch könnte eben sowohl grün seyn. Ein solcher Satz ist direct synthetisch, wenn die Verbindung zwischen Prädicat und Subject auf diesen Begriffen selbst, und nicht auf etwas anderm beruhete. In dem Urtheil, dieser Tisch ist roth, beruhet diese Verbindung auf der Erfahrung, daß ich ihn nehmlich so sehe, s. Dogma. Analytische Sätze aber können nicht Dogmen (Lehrsprüche) heißen, denn sie lehren uns nichts vom Gegenstande, sondern entwickeln nur unsern Begriff von demselben. Sätze der Mathematik können aber auch nicht Dogmen, oder dogmatische Sätze heißen, denn sie gründen sich nicht auf ihren Begriffen, sondern auf der Construction derselben (C. 764.). Durch Ideen ist die Vernunft nur regulativer Sätze, und durch Verstandesbegriffe indirectsynthetischer Sätze fähig. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind keine Dogmen, weil sie nur durch Beziehung auf mögliche Erfahrung, welche etwas zufälliges ist, sicher sind (C. 764. ff. M. I. 881.). Folglich ist alle dogmatische Methode für den speculativen Gebrauch der Vernunft unschicklich, denn sie wirft ein täuschendes Licht auf die Schritte der Vernunft, da doch die Philosophie alle Schritte derselben in ihrem klärsten Lichte zeigen soll. Die Methode der reinen Vernunft aber kann dennoch systematisch seyn, denn die Vernunft ist in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst bloßer Begriffe, selbst ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff

hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transfcendentalphilofophie hat übrigens Kant hier nichts fagen können, da er es nur mit einer Critik unferer Vermögensumftände zu thun hat, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unfer Gebäude aufführen können (C. 765. ff. M. I. 882.).

b.

Difciplin der reinen Vernunft in Anfehung der fkeptifchen Methode und des Skepticismus.

7. Die Vernunft mufs fich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen (C. 766.). Im dogmatifchen Gebrauche mufs fie aber die Critik (den Richter) fcheuen (welches fie nicht jederzeit Urfache hat), weil fie es fich dann bewufst ift, dafs fie ihr oberftes Gefetz nicht auf das genauefte beobachtet. Diefes Bewufstfeyn erfüllt fie mit Blödigkeit (M. I, 884. C. 767.). Gegen die Anfprüche des Mitbürgers hingegen vertheidigt fie fich κατ' ἀνθρωπον (fo dafs derfelbe zum Schweigen, obwohl nicht zur Ueberzeugung gebracht wird) (C. 767.).

8. Kant nennt die Vertheidigung eines Satzes der reinen Vernunft gegen die dogmatifchen Verneinungen deffelben den polemifchen Gebrauch der reinen Vernunft; z. B. wenn man aus reiner Vernunft behaupten will, es fei kein Gott, fo ift die Vertheidigung des Dafeyns Gottes aus reiner Vernunft gegen jene Behauptung der polemifche Gebrauch der reinen Vernunft. Denn mit eben folchen dogmatifchen Gründen, aus welchen behauptet wird, es fei kein Gott, kann man auch das Gegentheil behaupten (M. I, 886. C. 767.). Darum giebt es aber keine wirkliche Antithetik der reinen Vernunft, denn das wäre traurig; eine folche Antithetik der reinen Vernunft beruhet immer darauf, dafs man Erfcheinungen für Dinge an fich hält, und ift alfo nur fcheinbar (M. I, 887. C. 768). Diefe Antithetik wäre aber wirklich, wenn die Vernunft auf der verneinenden Seite eines folchen Satzes etwas zu fagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme, welches der Fall feyn würde,

wenn der Verstand es mit Dingen an sich und nicht mit Erscheinungen zu thun hätte (M. I, 888. C. 769).

9. Es kann nie eine Demonstration für noch gegen die zwei Sätze: es ist ein Gott, und, es ist ein zukünftiges Leben, gefunden werden. Hängen solche Sätze aber mit dem speculativen Interesse unsrer Vernunft zusammen, und sind sie das einzige Mittel, dasselbe mit dem praktischen Interesse der Vernunft zu vereinigen, so kann man sie gar wohl, ohne schulgerechte Beweise, als subjective Maximen der Vernunft annehmen (C. 769). Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine wirkliche Antithetik der Vernunft; die Vernunft kann nur dem Scheine nach eben sowohl behaupten, es ist kein Gott, als, es ist ein Gott. Der einzige Kampfplatz für sie würde die reine Theologie und reine Psychologie seyn, wo es aber keine objective Erkenntnifs geben kann (M. I, 890. C. 771). Aber die forschende sowohl als prüfende Vernunft mufs Freiheit haben, ihr eigenes Interesse ungehindert zu besorgen, welches eben so wohl dadurch befördert wird, dafs sie ihren Einsichten Schranken setzt, als dafs sie solche erweitert (M. I, 891. C. 772). Es bleibt uns immer noch genug übrig, wenn auch das Wissen mufs aufgegeben werden, nehmlich ein fester Glaube, der sich vor der schärfsten Vernunft rechtfertigen kann (M. I, 892. C. 772).

10. Wir müssen darum Hume und Priestley nicht verdammen, von denen der erste die Absicht hatte, die Vernunft der Selbsterkenntnifs (ihrer Schwäche) weiter zu bringen, der zweite, alle Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur zu unterwerfen (M. I, 893. C. 773). Was ist aber in Ansehung der Gefahr zu thun, die hieraus dem gemeinen Besten zu drohen scheint? Lafst solche Gegner nur machen, die Vernunft mufs jederzeit bei ihren Untersuchungen gewinnen. Wenn ihr aber ihrer Vernunft durch Verfolgung Zwang anthun wollt, so macht ihr euch lächerlich.

Denn es ist hier ja eben die Rede davon, wie weit es die Vernunft in ihrer von allem Interesse abstrahirenden Speculation bringen könne. Anstatt also mit dem Schwerdte drein zu schlagen, kann man dem Streite von dem sichern Sitze der Critik zusehen; denn kein Sieg kann hier dem Critiker Sorge machen (M. I, 894. C. 774. f.). Ja, wäre eher ein Hume aufgetreten, so wäre auch eine reife Critik eher zu Stande gekommen (C. 775).

11. Der Mensch hat die Neigung, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und einen ihm vortheilhaften Schein anzunehmen, wodurch sich die Menschen nach und nach civilisirt und moralisirt haben; allein diese Anlage soll nur den Menschen aus der Rohigkeit bringen, nach der Erreichung dieses Zwecks muss diese Falschheit kräftig bekämpft werden (M. I, 896, C. 775. f). Diese Unlauterkeit findet sich nun auch im speculativen Felde, und hier ist es den Einsichten sehr nachtheilig, eine gerechte Sache mit Unrecht zu vertheidigen (M. I, 897. C. 777. f.). Bei der entgegengesetzten Lauterkeit der Gesinnung aber muss es gar keine Polemik der reinen Vernunft geben; denn wie können zwei Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität (positiven Inhalt) keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über die es also keine objective (allgemeingültige) Erkenntniss geben kann, und bei welchem Streit die beiden Gegner sich daher jederzeit einander Blössen geben müssen, und höchstens gegenseitig die Blösse ihres Gegners sich zu Nutze machen können (M. I, 898. C. 778. f.). Man kann die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben betrachten, denn sie ist dazu bestimmt, die Gerechtsame der Vernunft zu beurtheilen (M. I, 899. C. 779). Vor diesem Gerichtshofe muss die Vernunft ihren Streit durch Process und nicht durch Krieg führen (M. I, 900. C. 779. f.). Das Recht, seine Zweifel öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ist heilig. Auch verdient der dogmatische Vertheidiger der guten

Sache nicht gelesen zu werden, weil er nur Scheingründe vorbringen kann, und ein alltäglicher Schein nicht viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt. Aber der dogmatische Gegner der guten Sache verdient gelesen zu werden, weil er der Critik Beschäftigung und Anlaſs zu Berichtigungen giebt, und seine Gründe doch als Scheingründe nicht zu fürchten sind (M. I, 901. C. 780). So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft, weil die dogmatischen Gründe für und wider vermeintliche Dogmen der reinen Vernunft nur Scheingründe sind. Beide Gegner sind immer Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen. Sie haben gut kämpfen, die zerhauenen Schatten wachsen in einem Augenblick wieder zusammen (M. I, 905. C. 784). Aber es giebt auch keinen Grundsatz der Neutralität im Felde der reinen Vernunft, nach welchem man es bei den Zweifeln bewenden lassen könnte, ohne den Streit zu entscheiden (M. I, 906. C. 7 4. f.).

12. Das Bewuſstseyn unsrer Unwissenheit ist die eigentliche Ursache Untersuchungen zu erwecken (C. 786). Man kann sich den Inbegriff aller möglichen Gegenstände als eine Ebene vorstellen, die ihren scheinbaren Horizont hat; diesen empirisch zu erreichen ist unmöglich, die Untersuchungen der Critik gehen aber darauf, ihn *a priori* zu bestimmen, und die Frage der Vernunft zu beantworten: was liegt in dieser Grenzlinie und jenseits derselben (M. I, 908. C. 787. f.)? David Hume war ein solcher Geograph der menschlichen Vernunft, der aber jene Frage selbst ausserhalb diesem Horizont verwiesen, und doch nicht einmal diesen Horizont bestimmen konnte. Aus der Unmöglichkeit von dem Grundsatze der Causalität einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloſs er die Nichtigkeit aller Anmaſsungen der Vernunft überhaupt über das Empirische (Erfahrungsgegenstände) hinaus zu gehen.

13. Hume kann nur durch Critik (das Verfahren der Vernunft in ihrem gereiften männlichen Alter) zu-

recht gewiefen werden (C. 789). Unfere Vernunft ift nicht eine unbeftimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur fo überhaupt erkennt, fondern der Fläche einer Kugel gleich, deren Halbmeffer fich aus der Krümmung des Bogens ihrer Oberfläche (nehmlich aus der Natur fynthetifcher Sätze *a priori*) findet, woraus fich denn auch der Inhalt und die Begrenzung derfelben mit Sicherheit angeben läfst (M. I, 911. G. 790). Wir find im Befitze fynthetifcher Sätze *a priori;* wer das leugnen will, der mufs wenigftens die Quelle der Erdichtung diefes Begriffs aufdecken (C. 790. f.).

14. Durch blofse Cenfur (Prüfung der Facta) der Vernunft bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtfame nicht zu Ende (C. 792). Da Hume vielleicht der geiftreichfte unter allen Skeptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichfte in Anfehung des Einfluffes feines fkeptifchen Verfahrens auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung, ift; fo verlohnt es fich wohl der Mühe, den Gang der Schlüffe des Hume zu unterfuchen (M. I, 914. C. 729). Hume hatte es vielleicht in Gedanken, dafs wir in Urtheilen von gewiffer Art über unfern Begriff vom Gegenftande hinausgehen. Kant hat diefe Art von Urtheilen fynthetifche genannt, d. i. folche, in denen das Prädicat nicht im Begriffe des Subjects liegt. Synthetifche Erfahrungsurtheile werden durch die Erfahrung möglich. Erfahrung ift nehmlich felbft eine folche Verknüpfung der Wahrnehmungen, welche meinen aus Wahrnehmungen entfprungenen Begriff durch hinzukommende andere Wahrnehmungen vermehrt. Allein wir glauben auch *a priori* (ohne Wahrnehmung) aus unferm Begriff hinausgehen und unfere Erkenntnifs erweitern zu können, z. B. wenn wir das Dafeyn Gottes behaupten, welches weder in einer Wahrnehmung, noch in dem Begriff Gottes liegt. Nun unterfchied Hume noch nicht reine Verftandesurtheile durch Kategorien zum Behuf der Erfahrung (z. B. dafs alle Veränderungen eine Urfache haben müffen), und Vernunfturtheile durch Ideen zum immanenten (für Gegenftände der Erfahrung

zuläffigen) oder transfcendenten (alle Erfahrungsgrenzen überfteigenden) Gebrauch (z. B. es ift ein Gott), und verwarf daher alle fynthetifchen Urtheile *a priori* als unmögliche und blofs eingebildete Sätze, die aus dem, was man in empirifchen Sätzen zu finden gewohnt fei, zufammengefetzt würden, und denen man daher eine eingebildete Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilege, z. B. dem Grundfatze der Caufalität (M. I, 915. C. 792. ff.).

15. Die fkeptifchen Verirrungen diefes fonft äufferft fcharffinnigen Mannes entfprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern (welche Behauptungen auf Grundfätze bauen, von denen fie nicht wiffen, woher fie find, und wie weit fie reichen) gemein hatte, dafs er nicht alle Arten der Verknüpfung (Synthefis) des Verftandes *a priori* (deren es nehmlich nach der Zahl der Kategorien zwölfe giebt, von denen die Caufalverknüpfung, oder Verknüpfung der Urfache und Wirkung, nur Eine ift) fyftematifch überfahe. Denn da würde er gefunden haben, dafs die Subftantialverknüpfung (nach der in allen Erfahrungsgegenftänden etwas Beharrliches feyn mufs, an dem alles Uebrige wechfelt) und mehrere andere Verknüpfungen, eben fo wie die Caufalverknüpfung, vorherbeftimmen, wie die Natur in der Erfahrung nothwendig wahrgenommen werden mufs (oder die Erfahrung anticipiren); und fo würde er dem *a priori* fich erweiternden Verftande und der reinen Vernunft beftimmte Grenzen haben verzeichnen können (*Effais Philof. fur l'Entendement humain. trad. de l'Angl. de M. Hume* 2. *Edit. à Amft.* 1761. 8. David Hume über die menfchliche Natur aus dem Englifchen, nebft kritifchen Verfuchen zur Beurtheilung diefes Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92, 8. David Hume's Unterfuchung über den menfchlichen Verftand, neu überfetzt von M. W. G. Tennemann, nebft einer Abhandlung über den philofophifchen Skepticismus, von Reinhold, Jena 1793. 8. M. I, 916. C. 795). Da er auch zwifchen den gegründeten Anfprüchen des Verftandes (dafs z. B. alles Er-

kennbare nach der Caufalverknüpfung, Subftantialverknüpfung u. f. w. verknüpft feyn müffe) und den dialektifchen Anmafsungen der Vernunft (z. B. ihre Ideen von einer abfoluten Urfache, abfoluten Subftanz u. f. w. dem Verftande, als zur Erfahrungserkenntnifs gehörig, aufzudringen) keinen Unterfchied kennt, und doch feine Angriffe eigentlich nur gegen die letztern Anmafsungen gerichtet waren; fo fühlt die Vernunft den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verfchloffen, und kann von ihren Verfuchen niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe fetzt man fich zur Gegenwehr, und fetzt noch um defto fteifer feinen Kopf darauf, um feine Forderungen durchzufetzen. Ein völliger Ueberfchlag feines ganzen Vermögens aber, und die daraus entfpringende Ueberzeugung der Gewifsheit eines kleinen Befitzes hebt allen Streit auf, und fchränkt alle eiteln Anfprüche auf den genügfamen Genufs eines nicht zu beftreitenden Eigenthums ein (M. I, 917. C. 796.).

16. Demjenigen hingegen, der alle feine Behauptungen auf Grundfätze bauet, von welchen er nicht weifs, woher fie entfpringen, und wie weit fie angewendet werden dürfen (dem uncritifchen Dogmatiker), der folglich nicht weifs, was der menfchliche Verftand erkennen kann oder nicht (die Sphäre feines Verftandes nicht gemeffen hat), der folglich die Grenzen feiner möglichen Erkenntnifs nicht nach den critifch erforfchten Bedingungen (Principien) aller Erkenntnifs geprüft hat, ift der Skepticismus gefährlich. Ein folcher Dogmatiker weifs nehmlich nicht fchon zum voraus, ehe man feine Behauptungen noch bezweifelt, wie viel er kann. Er denkt es erft durch feine Verfuche ausfindig zu machen, ob es nicht möglich feyn werde, von dem Ueberfinnlichen, das ihm noch unbekannt ift, was zu erkennen. Greift ihm nun der Skeptiker feine Behauptungen an, und macht fie ihm zweifelhaft, fo fchöpft er leicht auch Verdacht gegen alle übrigen, und wird endlich aus einem Dogmatiker ein Skeptiker, und endlich wohl gar negativer Dogmatiker, der das Gegentheil von allen Sätzen der reinen Vernunft behauptet. So gefährlich wird dem uncritifchen Dogma-

tiker der Skepticismus (M. I, 918. C. 796. f.). Und fo ift der Skeptiker der Zuchtmeifter des dogmatifchen Vernünftlers auf eine gefunde Critik des Verftandes und der Vernunft felbft. So wie einft das Legalgefetz Mofis die Menfchen für das Moralgefetz Chrifti vorbereitete und empfänglich machte, fo bereitet der Skepticismus den Dogmatiker für eine gefunde Critik vor und macht ihn dafür empfänglich. Wenn er bis dahin gelangt ift, dann hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten, denn er unterfcheidet alsdann feinen Befitz von dem, worauf er keine Anfprüche macht, und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So wird denn alfo hier nicht der Skepticismus vertheidigt, fondern die fkeptifche Methode, weil fie die Vernunft auf den rechten Weg, nehmlich den der Critik, bringt, auf welchem fie fich allein in ihrem rechtmäfsigen Befitze fichern kann (M. I, 919. C. 797.).

c.

Difciplin der reinen Vernunft in Anfehung der Hypothefen.

17. Die reine Vernunft eröffnet uns nicht etwa ein Feld zu Hypothefen, fie darf nicht dichten und meinen (C. 727.). Hypothefe ift eine Meinung, die mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewifs ift, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht wird.

I.

18. Das erfte erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothefe ift die Möglichkeit des Gegenftandes felbft, der durch die Hypothefe erklärt werden foll; fonft würde die Einbildungskraft fchwärmen (M. I, 921. C. 798.). Da wir uns von der Möglichkeit der dynamifchen Verknüpfung (die durch die Verftandesbegriffe der Relation und Modalität gefchieht) *a priori* nicht den mindeften Begriff machen, und durch die Kategorie des reinen Verftandes (z. B. der Subftanz, Urfache, Möglichkeit u. f. w.) nur die Erfahrungsver-

knüpfungen verftehen können; fo können wir nicht einen einzigen Gegenftand urfprünglich ausfinnen, und die Befchaffenheit deffelben einer erlaubten Hypothefe zum Grunde legen; denn das hiefse der Vernunft leere Hirngefpinfte unterlegen. Ein fo ausgefonnener Begriff würde ohne allen Gegenftand (ein blofses Gedankending) feyn. Wollte man fich z. B. eine Subftanz denken, die ohne alle Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig wäre, fo würde man einen unerlaubten Gebrauch von dem Begriff einer Subftanz machen, welcher doch blofs dazu dienen foll, durch die Vorftellung eines Beharrlichen den objectiven Wechfel in den Dingen von dem fubjectiven Wechfel in den Gedanken zu unterfcheiden. Daher können wir auch an Erfahrungsgegenftänden die Subftanz erkennen, aber nicht an etwas uns vorftellen, wovon uns gar nichts zur Wahrnehmung gegeben ift. Es ift nicht erlaubt, die Möglichkeit eines Dinges gleichfam zu fchaffen, denn die Begriffe von folchen Dingen würden zwar ohne Widerfpruch, aber auch ohne Gegenftand feyn, f. Ding 4, 1. ß. (M. I, 922. C. 798.). Die Vernunftbegriffe (Ideen) haben freilich keinen Gegenftand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht erdichtete und dabei zugleich für möglich angenommene Gegenftände. Sie find blofs problematifch gedacht (d. i. ohne zu entfcheiden, ob fie möglich oder unmöglich find), um regulative Principien des fyftematifchen Verftandesgebrauchs (oder folche, die dem Verftande die Regel vorhalten, nach der er beim Fortfchreiten in feiner Erkenntnifs verfahren foll) im Felde der Erfahrung zu gründen; fie find alfo als heuriftifche Fictionen der Vernunft zu betrachten (d. i. aus dem Wefen der Vernunft hervorgehende Dichtungen, das Auffinden zur Erkenntnifs zu befördern, und fie fyftematifch zu machen). Geht man hiervon ab, fo find fie blofs unerweisliche Gedankendinge, z. B. die einfache Subftanz der Seele. Die Idee von der einfachen Subftanz der Seele kann nun dienen, eine vollftändige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unferer Beurtheilung ihrer in-

nern Erfcheinungen zum Grunde zu legen; aber die Seele als einfache Subftanz anzunehmen, hiefse einen unerweislichen Satz ganz willkührlich und blindlings wagen (M. I, 923. C. 799.).

19. Eine transfcendentale Hypothefe (oder folche, welche einen gewiffen Gegenftand *a priori*, der mit der Möglichkeit der Erfahrung in weiter keiner Beziehung fteht, erklären foll, da doch die Möglichkeit jenes Gegenftandes felbft noch nicht erwiefen ift) ift ein Princip der faulen Vernunft (C. 800. f.). Sie kann gar nicht geftattet werden:

a. weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht, fondern vielmehr der ganze Fortgang ihres Gebrauchs abgefchnitten wird; theils

b. weil diefe Freiheit (Licenz) fie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung der Erfahrung bringen müfste, die doch ihr eigenthümlicher Boden ift (M. I, 925. C. 801.).

II.

20. Das zweite erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothefe ift die Zulänglichkeit derfelben. Wenn man zur Unterftützung einer Hypothefe neue herbeirufen mufs, fo fieht alles einer Erdichtung ähnlich, weil keine einzige einen tüchtigen Zeugen abgeben kann. So bedarf die Hypothefe von einer unbefchränkt vollkommenen Urfache der Welt neue, um die Abweichungen und Uebel in der Welt zu erklären (M. I, 926. C. 802.). Meinen ift im Felde der reinen Vernunft nicht erlaubt. In diefem Felde ift meinen fo viel, als mit Gedanken fpielen, es müfste denn feyn, dafs man hoffte, auf dem unfichern Wege der Meinung die Wahrheit zu finden, d. i. fich die Meinung eine Zeitlang erlaubte, um dadurch der Wahrheit auf die Spur zu kommen und fie zu entdecken. Uebrigens können Meinungen und wahrfcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukömmt, nur als Erklärungs-

gründe wirklich gegebener Dinge dienen (M. I, 927. C. 803.).

21. Im polemifchen Gebrauche der reinen Vernunft hingegen find Hypothefen zuläffig, um fich zu vertheidigen, d. h. die Scheineinfichten des Gegners zu vereiteln, welche unferm behaupteten Satze Abbruch thun follen (M. I, 928. C. 804. f.). Diefer Gegner der reinen Vernunft ift aber in uns felbft; denn fpeculative Vernunft in ihrem transfcendentalen Gebrauche ift an fich dialektifch. Aeufsere Ruhe ift nur fcheinbar, f. Gebrauch, transfcendentaler (M. I, 929. C. 805.).

22. Will uns unfere Vernunft z. B. vorfpiegeln, dafs unfere Geifteskräfte von unfern Organen abzuhängen fcheinen; fo trete dagegen die Hypothefe auf, dafs der Cörper blofs die reftringirende Bedingung des Denkens fei. (C. 806.). Will unfere Vernunft anfangen, die Meinung der auf Ewigkeiten fich erftreckenden Fortdauer eines Gefchöpfs darum zu bezweifeln, weil ja die Zeugung deffelben von ganz zufälligen Urfachen abhängt, und es alfo bedenklich fcheint, die ewige Fortdauer eines jeden Einzelnen (Individuum) von fo geringfügigen Urfachen zu erwarten; fo biete man dagegen die transfcendentale Hypothefe auf, dafs alles Leben eigentlich intelligibel (nicht Erfcheinung, fondern Etwas an fich), und den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen fei, f. Intelligibel M. I, 931. C. 707. f.).

23. Im Ernft laffen fich folche Hypothefen nicht behaupten. Alles diefes ift nicht einmal Vernunftidee, fondern blofs zur Gegenwehr ausgedachter Begriff; aber es ift doch vernunftmäfsig, fo zu verfahren, um dem Gegner (in uns) zu zeigen, dafs man blofsen (logifchen) Möglichkeiten immer wieder andere Möglichkeiten entgegen fetzen könne (M. I. 932. C. 808. f.). Nur relativ, gegen transfcendente (alle Erfahrungsgrenzen überfteigende) Anmafsungen haben folche Hypothefen Gültigkeit, übrigens können fie als Meinungen an und für fich nichts gelten. Denn was reine Vernunft behauptet, mufs nothwendig feyn, oder es ift gar nichts; denn die

Nothwendigkeit ift ja das einzige Merkmal, dafs es die Vernunft aus fich felbft erkennt und nicht erdichtet. Dennoch enthält die reine Vernunft in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothefen (in 22) aber find nur problematifche Urtheile, d. i. folche, von denen weder die reale Möglichkeit noch Unmöglichkeit gezeigt werden kann. Diefe Urtheile können alfo weder bewiefen noch widerlegt werden, und find folglich keine Privatmeinungen, und in diefer Qualität mufs man fie erhalten, damit fie fich nicht felbft als an fich geltend der Vernunft aufdringen (M. I, 933. C. 809, f.).

d.

Difciplin der reinen Vernunft in Anfehung ihrer Beweife,

f. Beweis transfcendentaler und apagogifcher.

24. Dies ift nun kürzlich dasjenige, was Kant die Difciplin der reinen Vernunft nennt, eine ganz eigene und zwar negative Gefetzgebung, welche aus der Natur der Vernunft felbft und der Gegenftände ihres reinen Gebrauchs gleichfam ein Syftem der Vorficht und Selbftprüfung errichtet, vor welchem kein betrüglicher vernünftelnder Schein beftehen kann. Dies wird aus der Betrachtung der vorhergehenden vier Stücke klar feyn. Die Anwendung diefer gegebenen Regeln mufs allen Schein, der aus demjenigen Verfahren der Vernunft entfpringt, dafs fie Grundfätze gebraucht, ohne ihren Urfprung und wie weit fie anwendbar find geprüpft zu haben (oder der dogmatifirenden Vernunft), aufdecken C. 739.).

25. In der Schulfprache heifst Difciplin gemeiniglich foviel als Unterweifung, Belehrung, allein die Natur der Dinge erheifcht es, diefes Wort in der Bedeutung der Zucht zu gebrauchen.

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre I. Hauptft. S. 737. bis S. 810.

Discursiv,

acroamatisch, dogmatisch, philosophisch, *discursivum*, *discursif*. Ein Wort, welches eine der beiden Arten, wie die Vernunft erkennt, ausdrückt. Die Vernunft erkennt nehmlich entweder unmittelbar, nehmlich dadurch, dass sie sich, wie in der Geometrie, den Gegenstand selbst durch die Einbildungskraft darstellt. Sie stellt sich z. B. einen Triangel vor, und sucht an ihm die Eigenschaften desselben auf, und findet dadurch die Eigenschaften aller möglichen Triangel. Diese Erkenntnissart heisst die intuitive oder anschauende, weil wir bei derselben den Gegenstand selbst in der Anschauung vor uns haben. Oder die Vernunft erkennt mittelbar, nehmlich dadurch, dass sie sich, wie in der Philosophie geschieht, den Gegenstand durch Merkmale denkt. Sie denkt sich z. B. die Tugend als einen Zustand der Obermacht der Pflichtgesinnung im Kampfe mit den pflichtwidrigen Begierden der Sinnlichkeit. Hier haben wir den Gegenstand nicht vor uns, sondern denken ihn durch lauter Merkmale, als Zustand, Obermacht, Pflichtgesinnung u. s. w. Diese Erkenntnissart ist die discursive, oder die durch Begriffe, und gehet durch lauter Gedanken (nicht durch Anschauungen).

2. Kant sagt (S. 39.): der Raum ist kein discursiver Begriff. Es möchte hierbei vielleicht Jemand denken, dass es folglich auch wohl Begriffe geben könne, die nicht discursiv sind; allein das ist nicht möglich. Der Verfasser der Critik bezeichnet nur eine Eigenschaft des Begriffs durch das Beiwort discursiv, gerade so, wie man sagt: ich bin ein sterblicher Mensch, ohne dass daraus folgt, dass es auch Menschen gebe, die nicht sterblich sind. Kant erklärt sich über die Bedeutung des Ausdrucks discursiver Begriff näher, durch den Zusatz: oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt. Unter einem allgemeinen Begriff verstehen die Logiker einen solchen, der alle Vorstellungen einer Sphäre unter sich begreift, z. B. der Begriff

Menſch iſt ein allgemeiner Begriff, weil er alle Menſchen unter ſich begreift, oder allen Menſchen zukömmt. Durch den Zuſatz, wie man ſagt, miſsbilligt Kant aber dieſen Ausdruck, und zwar aus dem Grunde, weil alle Begriffe allgemein ſind, und es, genau genommen, gar keine einzelne giebt, indem einzelne Vorſtellungen, oder ſolche, die nur ein einziges Object (Individuum) vorſtellen, ſtets Anſchauungen ſind. Beſondere Begriffe aber ſind bloſs ſolche allgemeine Begriffe, welche unter andern Begriffen, die eine gröſsere Sphäre haben, mit enthalten ſind. Kant gebraucht daher lieber den Ausdruck discurſiv ſtatt allgemein, welcher von Discurſus herkömmt, mit welchem Wort die Logiker ehemals den Act des Verſtandes, von dem Bekannten zum Unbekannten fortzuſchreiten, und zuletzt den Vernunftſchluſs, der nebſt der Methode die beiden Arten des Discurſus, im erſtern Sinn, ausmachte, allein ſo nannten. Discurſiv iſt daher jeder Begriff, weil er lauter Merkmale enthält, die der Verſtand von der Anſchauung hergenommen und in eine einzige Vorſtellung, welche eben der Begriff heiſst, vereinigt hat. Der Begriff iſt alſo das Mittel, wodurch der Verſtand den Gegenſtand erkennt, aber eben darum erkennt ihn auch der Verſtand nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern durch das Mittel des Begriffs, indem der Begriff den Oberſatz giebt, unter welchen jedes Individuum, dem der Begriff zukömmt, im Unterſatze ſubſumirt wird, und alſo jedes Merkmal des Begriffs auch von jedem unter den Begriff gehörigen Gegenſtande geſchloſſen werden kann. Der Begriff Menſch iſt z. B. discurſiv, weil durch ihn das Individuum Cajus für ſterblich erkannt werden kann, indem dem Begriff Menſch das Merkmal ſterblich zukömmt, nach dem Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich,

Cajus iſt ein Menſch, folglich u. ſ. w.

Die Logiker nannten auch die Vernunft, oder das Vermögen zu ſchlieſsen, das discurſive Vermögen (*facultatem discurſivam*).

3. Kant giebt drei Merkmale an, woraus erhelle, daſs der Raum kein discurſiver Begriff ſei, woraus wir zugleich die Merkmale des Discurſiven lernen:

a. Man kann ſich nur einen einigen Raum vorſtellen; wenn man von vielen Räumen redet, ſo ſind das nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raums. Der Raum iſt alſo ein einzelner Gegenſtand, ein Individuum, folglich kein Begriff, deſſen Merkmal eben iſt, daſs es mehrere Gegenſtände giebt, an welchen er (*in concreto*) zu finden iſt. So giebt es mehrere lebendige Weſen, denen der Begriff Menſch zukömmt, und die darum Menſchen heiſsen; und wieder mehrere Menſchen, die ſich in dem Zuſtande befinden, welchen man Tugend nennt, und die daher das Prädicat der Tugendhaften verdienen.

b. Die Theile des Raumes ſind nicht Beſtandtheile, die vor demſelben als Theile, aus welchen er zuſammengeſetzt ſei, gedacht werden; ſondern nur dann, wenn der Raum da iſt, ſind dieſe Theile in ihm. Mit dem Discurſiven iſt das umgekehrt. Ehe ich noch die Tugend denke, kann ich mir einen Zuſtand, die Pflichtgeſinnung, einen Kampf, die ſinnlichen Begierden u. ſ. w. denken, und dann alles dieſes ſo zuſammenſetzen, daſs der Begriff Tugend herauskömmt. Allein die Theile des Raums ſind lauter Räume, und dieſe ſind folglich nicht vor dem Raum, ſondern bloſs in dem gröſsern Raum, deſſen Theile ſie ſind, da. Puncte, Linien, Flächen ſind nicht Theile, aus denen man einen Raum zuſammenſetzen kann, ſondern Grenzen im Raum, und folglich ebenfalls erſt dann da, wenn Raum da iſt, nicht vorher. Nur ſo läſst ſichs nehmlich denken.

c. Der Raum iſt weſentlich einig, es läſst ſich in ihm überhaupt kein anderes Mannichfaltiges unterſcheiden, als bloſs kleinere Räume, nehmlich ſolche Theile, die durch Einſchränkungen entſtehen; dahingegen wenn er eine discurſive Vorſtellung wäre, ein von ihm verſchiedenes Mannichfaltige in ihm müſste unterſchieden werden können, nehmlich die Merkmale, welche ſelbſt

keinen Raum vorstellten, aber zusammen in eine einige Vorstellung vereinigt, den Begriff des Raums gäben. Folglich giebt es fünf Merkmale des discursiven Begriffs:

α. Unter ihm sind viele Individua enthalten, oder er hat ein Mannichfaltiges unter sich;

β. Er hat Bestandtheile die vor ihm hergehen, und aus denen er zusammengesetzt ist;

γ. Er begreift also ein Mannichfaltiges in sich, wovon jedes Einzelne vom Begriff selbst nicht der Grösse nach, sondern specifisch verschieden ist, alles zusammen aber den Begriff ausmacht;

δ. Er wird gedacht, und ist also ein Product des Verstandes, nicht der Sinnlichkeit.

ε. Durch ihn wird der Gegenstand mittelbar erkannt.

Man sehe übrigens die Artikel Anschauung und Begriff.

4. Wenn Kant sagt: die Erkenntnifs eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes, ist eine Erkenntnifs durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv (C. 93.), so bestätigt er damit, dafs durch Begriffe, und discursiv erkennen, einerlei ist, und dafs es keine andere Begriffe als discursive geben könne. Der menschliche Verstand schauet nehmlich die Gegenstände nie an, seine Gedanken (nicht die Producte der Einbildungskraft, welche ebenfalls Anschauungen sind, sondern die Begriffe) stellen nie Individua vor, sondern sind synthetisch verknüpfte Merkmale, welche in dieser Verknüpfung zu einem Ganzen, das eben Begriff heifst, auf mehrere Individua passen (P. 247.) Von discursiven Beweisen sehe man den Artikel Acroamatisch; von discursiven Urtheilen den Artikel Urtheil.

Disputiren,

disputare, *disputer*. Dieſes Zeitwort bezeichnet das Beſtreben, durch wechſelſeitigen Widerſtand der Urtheile, Einhelligkeit derſelben, nach beſtimmten Begriffen, als Beweisgründen (mit welchen nehmlich ein jeder ſein Urtheil unterſtützet, um es gegen das Urtheil des Andern durchzuſetzen, oder es dahin zu bringen, daſs der Andere dieſem Urtheile beiſtimme) hervorzubringen (U. 233.).

2. Es giebt einen Gemeinort (*locum communem*), oder ein Sprichwort, welches ſehr oft gebraucht wird, wenn Menſchen über Gegenſtände des Geſchmacks einander entgegengeſetzte Urtheile fällen, und bei deſſen Prüfung Kant eben den Begriff des Disputirens ſehr ſchön entwickelt und ihn von dem des Streitens unterſcheidet. Selbſt diejenigen, welche behaupten, daſs ein richtiges Geſchmacksurtheil allgemeingültig (objectiv) ſei, oder daſs Jedermann demſelben beiſtimmen müſſe, gebrauchen jenen Gemeinort. Er heiſst: über den Geſchmack läſst ſich nicht disputiren, d. h. wenn z. B. zwei Menſchen über eine Muſik, die beide gehört haben, ganz entgegengeſetzte Geſchmacksurtheile fällen, oder der eine ſie für ſchön, der andere für nicht ſchön erklärt, ſo können ſie nicht darüber disputiren, ſie können einander keine Gründe entgegenſetzen, um einander zu widerlegen, und ihre Behauptung gegen einander durchzuſetzen, weil das Schöne und Häſsliche nicht durch Begriffe des Verſtandes erkannt, ſondern durch ein auf die Gefühlsfähigkeit wirkendes Reflexionsurtheil gefühlt wird (U. 233.).

3. Wir wollen das noch mehr entwickeln. Es behaupte Jemand, ein Geſicht ſei ſchön, ſo iſt man oft darüber uneinig, und es findet ſich gemeiniglich Jemand, welcher das Gegentheil behauptet, nehmlich, das Geſicht ſei nicht ſchön. Damit aber, daſs man darüber ſtreitet, behauptet man zugleich, der Beſtimmungsgrund eines ſolchen Geſchmacksurtheils ſei objectiv, d. h. es

gebe einen Grund, weswegen Jedermann das Geſicht für ſchön anerkennen ſollte. Nun kann aber dieſen Grund Niemand angeben, er läſst ſich nicht auf Begriffe bringen und durch beſtimmte Worte ausdrücken. Mithin läſst ſich auch das Urtheil nicht beweiſen. Da nun disputiren heiſst, mit Beweiſen ſtreiten, ſo läſst ſich über den Geſchmack nicht disputiren, und dennoch hat man recht, daſs man darüber ſtreitet, wenn die Geſchmacksurtheile mehrerer nicht einſtimmig oder einhellig ſind (U. 233.).

4. Streiten und disputiren iſt alſo nicht einerlei, dieſe Wörter ſind nicht vollkommene Synonymen. Sie bedeuten darin einerlei, daſs ſie einen wechſelſeitigen Widerſtand der Urtheile bezeichnen, der den Zweck hat, Einhelligkeit derſelben hervorzubringen. Aber ſtreiten und disputiren unterſcheiden ſich auch in einem merkwürdigen Puncte von einander, der eben bei dem Geſchmacksurtheile von Wichtigkeit iſt. Bei dem Disputiren über einen Satz, z. B. darüber, ob alle Erkenntniſs *a poſteriori* entſpringe, oder nicht, hat man beſtimmte Begriffe, worüber man disputirt, und aus welchen man disputirt, und dieſe letztern ſind die Beweisgründe für die Wahrheit des Satzes. So iſt Erkenntniſs *a poſteriori* der Begriff von derjenigen Erkenntniſs, die aus der Erfahrung entſpringt, und die Begriffe, aus welchen man den Satz, daſs nicht alle Erkenntniſs *a poſteriori* ſei, beweiſet, ſind die der Nothwendigkeit und Allgemeinheit mancher Erkenntniſs; weil nehmlich bei jeder Erfahrung auch das Gegentheil derſelben gedacht werden kann, und jede Erfahrung nicht ſtets die nehmliche iſt, ſo kann keine Erkenntniſs, welche mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft iſt, aus der Erfahrung entſpringen. Mithin giebt das Disputiren objective Begriffe, hier die mit der Erkenntniſs verknüpfte Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Gründe des Urtheils, daſs ſie nicht *a poſteriori* ſei, an.

5. Es können aber Fälle ſeyn, wo es unmöglich iſt, Gründe anzugeben, und dennoch ein Satz objectiv oder

für Jedermann gültig seyn soll. Wenn man darüber streitet, ob ein Gesicht schön sei oder nicht, so läſst sich schlechterdings kein Begriff angeben, nach welchem man, als einem Beweisgrunde, die Frage entscheiden könnte. Der Satz, das Gesicht ist schön, hat nehmlich zum Prädicat (schön) nicht einen Begriff, sondern ein Gefühl, folglich läſst sich auch kein Begriff als ein Beweisgrund für die Schönheit des Gesichts angeben. Wollte man sagen, die Augen, die Nase, der Mund sind schön, so läſst sich nicht immer behaupten, daſs sie in jeder Verbindung schön seyn werden, oder daſs sie allein, an und für sich schön sind; theils, was die Hauptsache ist, kömmt auch hier die Frage wieder: warum sind sie schön? Wäre diese Frage zu beantworten, so wäre nichts leichter, als ein schönes Kunstwerk, z. B. eine schöne Statüe zu machen, welches man doch nicht lernen kann, weil es nur dem Genie möglich ist. Auch wäre dann die Beurtheilung des Schönen eine Sache des Verstandes, und wer Verstand hätte, der hätte auch Geschmack, welches doch nicht immer der Fall ist. Wer also über die Schönheit eines Gegenstandes streitet, der kann keine Gründe für sein Urtheil anführen, und er kann also wohl auf Einhelligkeit des Urtheils Anderer mit dem seinigen dringen, d. i. streiten, aber aus Mangel an Beweisen nicht disputiren (U. 233. M. II, 735).

6. Es giebt aber noch ein solches Sprichwort, welches heiſst, ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, wodurch man eben andeuten will, daſs der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils subjectiv sei, nehmlich in dem Gefühl jedes einzelnen Menschen liege. Wir haben also hier zwei Gemeinörter:

A. Ueber den Geschmack läſst sich nicht disputiren; und

B. Ein jeder hat seinen eigenen Geschmack.

Indessen streitet man sich doch so oft über Schönheit, woraus folgt, daſs noch ein Gemeinort fehlt, nehmlich der:

C. Ueber den Geſchmack läſst ſich ſtreiten.

Dieſer Satz iſt zwar nicht zum Sprichwort geworden; aber man ſiehet doch, daſs er in Jedermanns Sinn liegen müſſe, da Jedermann nach demſelben handelt, und ſich darüber ſtreitet, ob ein Gegenſtand ſchön ſei oder nicht. Dieſer Satz liegt zwiſchen jenen beiden (A und B) in der Mitte. Er behauptet mehr, als der: Ein jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack, und dennoch fehlt es an Gründen, ſo daſs man über Geſchmacksgegenſtände nicht diſputiren kann (U. 233).

7. Ja der Satz C. iſt ſogar das Gegentheil von dem Satze B. Denn wenn ein jeder ſeinen eigenen Geſchmack hat, wie kann man verlangen, daſs Andere mit uns im Geſchmack übereinſtimmen ſollen? Und wenn man das nicht verlangen kann, wie kann man ſich dennoch darüber ſtreiten, ob ein Geſicht ſchön ſei oder nicht; müſste man dann nicht ſagen: ich finde es ſchön? ſollte man dann nicht, wie etwa bei dem Genuſs der Speiſen zugeben, daſs dem Einen etwas ſchön ſeyn könne, was dem Andern häſslich vorkömmt, und daſs das Geſchmacksurtheil eben ſowohl von der Organiſation des Einzelnen abhänge, als der Sinnengeſchmack etwa von der Beſchaffenheit der Zunge? (U. 233.).

8. Wenn man nehmlich mit Jemanden ſtreitet, ſo urtheilet man nicht nur anders über einen Gegenſtand als der Andere, ſondern man will auch, der Andere ſoll ſein Urtheil aufgeben, und unſerm Urtheile beiſtimmen. Die Streitenden haben alſo einen Zweck, nehmlich den, über ein Urtheil einig zu werden. Sie müſſen alſo auch nothwendig Hoffnung haben, über das Urtheil einig zu werden. Denn da ſich kein anderer Zweck des Streitens denken läſst, ſo müſsten ſie entweder ohne allen Zweck ſtreiten, welches bei vernünftigen, d. i. abſichtlich nach Zwecken handelnden Weſen nicht möglich iſt; oder ſie müſſen Einhelligkeit des Urtheils zu erreichen hoffen. Soll nun dies der Fall ſeyn, ſo muſs ſich die Ueberzeugung des einen Streitenden ändern, folglich auch der Grund der Ueberzeugung.

Dies ist aber nicht anders möglich, als so, dass der Grund des Einen auch der Grund des Andern werde, d. h. die Ueberzeugung muss die Eigenschaft der Subjectivität verlieren, und die der Objectivität annehmen. Es müssen folglich Gründe vorhanden seyn, welche allein die Verwandlung der Privatgültigkeit (Subjectivität) in Allgemeingültigkeit (Objectivität) möglich machen. Dies kann aber nur der Fall seyn, wenn die Gründe Begriffe sind, diese sind aber Producte des Verstandes und nicht des Geschmacks. Dass man dieses übersahe und den Geschmack mit dem Verstande verwechselte, ist die Quelle der verunglückten Versuche so vieler Philosophen, z. B. eines Baumgarten, Batteux, Burke u. a. m., die Grundsätze des Schönen aufzusuchen, und zu bewirken, dass man sich eben so davon überzeugen könne, dass etwas schön sei, als davon, dass ein Satz wahr sei. Dieser Hoffnung sind nun aber die Grundsätze A. und B. (in 6.) gerade entgegen (U. 233. M. II, 736).

9. Es zeigt sich hier also eine Antinomie des Geschmacks, oder wir finden hier zwei einander widerstreitende Sätze, von denen der eine so viel für sich hat, als der andere. Der Satz, oder die Thesis, welche behauptet wird, ist eben der, welcher aus jenem Gemeinort in 6, A. ganz natürlich folgt, und der Natur des Geschmacks, als eines Vermögens durchs Gefühl zu urtheilen, ganz gemäss ist. Er heisst:

Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, d. i. man kann nicht durch Merkmale angeben, warum etwas schön sei, oder nicht. Es giebt keine Vernunftprincipien, aus welchen man beweisen könnte, dass etwas schön sei oder nicht, so dass man Jemanden, der daran zweifelte, oder das Gegentheil behauptete, davon überführen könnte. Denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so liesse sich darüber disputiren, oder durch Beweise entscheiden, gegen 6, A. (U. 234. M. II, 738).

10. Hierwider zeigt sich nun ein Gegensatz, eine Antithesis, ein Satz, welcher gerade das Gegentheil von dem

vorigen Satze ausſagt, und aus dem Satze 6, C. folgt. Dieſer Gegenſatz ſcheint ſogar der Natur des Geſchmacks entgegengeſetzt zu ſeyn, weil es ſcheint, als brächte man dadurch die Gegenſtände des Geſchmacks vor einen Gerichtshof, für den ſie nicht gehören, nehmlich vor den Gerichtshof des Verſtandes, der nach Regeln darüber entſcheiden ſoll, welche Begriffe enthalten, an die wir das, was ſchön iſt, oder nicht, in Anſehung dieſer ihrer Eigenſchaft anpaſſen wollen. Dieſer Gegenſatz heiſst nehmlich:

Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffen, d. h. es muſs allgemeine Gründe geben, warum etwas als ſchön beurtheilt wird. Denn ſo verſchieden auch die Urtheile über einen Gegenſtand in Rückſicht ſeiner Schönheit ausfallen mögen; ſo lieſse ſich doch nicht einmal darüber ſtreiten, oder verlangen, daſs die Urtheile darüber übereinſtimmen ſollten, wenn es nicht allgemeine Gründe gäbe, auf welche ſich die Geſchmacksurtheile eines Jeden gründen müſsten (U. 234. M. II, 739). Die Auflöſung dieſer Antinomie findet man in den Artikeln Antinomie, 6, a. und Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems. Hier hat nur der Unterſchied zwiſchen den beiden Begriffen, des Diſputirens und Streitens, und der Einfluſs dieſes Unterſchieds bei der Antinomie des Geſchmacks, gezeigt werden ſollen.

11. Kant giebt (Berl. Mon. 1796. S. 487.) noch eine Erklärung des Diſputirens. Er ſagt nehmlich, es heiſse ſo viel, als ſich polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern reiben. Sich an Andern polemiſch reiben, heiſst aber eben ſo viel, als ſich durch Urtheile einander wechſelſeitig widerſtehen, und dieſes mit der Philoſophie thun, heiſst es nach beſtimmten Begriffen als Beweisgründen thun. Folglich iſt dieſe Erklärung mit der in 1. vollkommen einerlei, nur daſs ſie nicht den Zweck des Diſputirens enthält, nehmlich, Einhelligkeit der Urtheile hervorzubringen.

Doctrin der Urtheilskraft,

f. Logik.

Dogma,

dogmatisches Urtheil, Lehrspruch, *dogma, dogme.* Ein directsynthetischer Satz aus Begriffen. Die Erläuterung dieser Erklärung findet man im Artikel: Apodictisch, 5, wo auch ein Beispiel eines solchen Satzes gegeben ist. Das Dogma unterscheidet sich von dem analytischen Satze, dem Erfahrungssatze, dem Mathema, dem Verstandesgrundsatze und dem Vernunftgrundsatze (C. 764).

2. Das Dogma unterscheidet sich

a. vom analytischen Satze dadurch, dass es synthetisch ist. Ein analytischer Satz lehrt uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält; weil dieser Satz die Erkenntniss über den Begriff des Subjects nicht erweitert, sondern nur erläutert. Ein Dogma aber lehrt etwas, f. Analytisches Urtheil;

b. vom Erfahrungssatze dadurch, dass es aus Begriffen entspringt. Eines Erfahrungssatzes Gewissheit ist zufällig, ein Dogma hingegen hat apodictische Gewissheit, d. i. eine solche, die mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist;

c. vom Mathema, f. Apodictisch, 5.

d. vom Verstandesgrundsatze dadurch, dass es direct aus Begriffen entspringt. Ein Verstandesgrundsatz ist ein indirect-synthetischer Satz, welcher durch Beziehung seiner Begriffe darauf, dass ohne ihn die Möglichkeit der Erfahrung wegfällt, gültig ist, wie z. B. der Grundsatz der Causalität, dass jede Verände-

rung eine Ursache haben muſs. Das **Dogma** hingegen folgt unmittelbar aus Begriffen.

e. von dem **Vernunftgrundſatze** oder Princip in engerer Bedeutung auch dadurch, daſs es **direct-ſynthetiſch** aus Begriffen iſt. Ein Vernunftgrundſatz iſt ein **indirect-ſynthetiſcher** Satz, nehmlich durch Beziehung ſeiner Begriffe (Ideen), entweder **theoretiſch**, auf die Fortſetzung der Erfahrungsreihen, oder, **praktiſch**, auf die allgemeingeſetzmäſsige Willensbeſtimmung. Das **Dogma** hingegen entſpringt unmittelbar, ohne alle Beziehung worauf, aus Begriffen (C. 764. f.).

3. Die reine ſpeculative Vernunft hat keine Dogmata, weil ihre Ideen keine conſtitutive objective Gültigkeit haben; ſondern die Dogmata entſpringen alle aus der praktiſchen Vernunft. Ein aus der Vernunft entſpringender Begriff heiſst eine Idee, z. B. Gott, Seele, Freiheit, Unſterblichkeit u. ſ. w. Dieſe **Ideen** haben nicht, wie die **Erfahrungsbegriffe** ihren Gegenſtand in der Erfahrung, ſie dienen auch nicht, wie die reinen **Verſtandesbegriffe**, dazu, die Erfahrung möglich zu machen, ſ. **Conſtitutiv**, ſondern der Erfahrungserkenntniſs Richtung und Vollſtändigkeit zu geben, oder ſie ſyſtematiſch zu machen, z. B. alle Reihen von Urſachen und Wirkungen, in einem einzigen Puncte, der oberſten Urſache, von der Seite ihres Anfangs (*a parte ante*) als vollendet anzuſehen. Sie haben alſo an und für ſich keine Gültigkeit, ſondern nur in Beziehung darauf, daſs ſie Vernunftregeln geben, aus welchem Geſichtspunct die Erfahrungsreihen fortzuſetzen ſind, z. B. alle Urſachen und Wirkungen in der Natur ſo zu betrachten, als habe die Reihe derſelben eine abſolut erſte Urſache zum Anfange, die aber eben darum, weil ſie die abſolut erſte iſt, in der Erfahrung, wo alles nur bedingt, oder wieder von etwas anderm abhängig iſt, nicht zu finden ſeyn kann. Der Satz alſo: **es iſt ein Gott**, iſt für die Erkenntniſs kein **Dogma**, denn er **lehrt** nicht etwas, woraus ich die Abhängigkeit der Naturdinge von einer oberſten Urſache

erkenne, da ich mir von einer ſolchen Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt, und nicht durch Naturkräfte wirkt, ſondern gar nicht zur ſinnlichen Welt gehört, nicht die mindeſte, als bloſs eine analogiſche Vorſtellung machen kann. Dieſer Satz dient nur dazu, die Reihen der Urſachen und Wirkungen nicht als in ſich ſelbſt gegründet anzuſehen, und keine Natururſache für die abſolut erſte zu halten, ſondern die Unterſuchung über die Natururſachen immer weiter fortzuſetzen. Allein für das Handeln iſt der Satz: es iſt ein Gott, allerdings ein Dogma, denn er gehet unmittelbar aus dem Begriff des Moralgeſetzes in dem moraliſch geſinnten, alſo frei handelnden ſinnlichen Weſen hervor, als aus einem Geſetze des Handelns in einer nicht von unſerm Willen abhängigen, ſondern nothwendigen Naturgeſetzen unterworfenen, ſinnlichen Welt; in der folglich nothwendig eine Verknüpfung ſtatt finden muſs zwiſchen der Befriedigung des aus der ſinnlichen Natur des moraliſchen Sinnenweſens (des Menſchen) entſpringenden Wunſches nach Glückſeligkeit, welche Befriedigung von der Einrichtung der Natur abhängt, und zwiſchen den moraliſchen Grundſätzen, nach welchen das moraliſche Weſen, ohne alle Rückſicht darauf, was es in der Welt für Folgen haben werde, bloſs um dieſer Grundſätze willen handelt. Wer alſo nach ſolchen Grundſätzen und um derſelben willen handelt, der ſetzt damit, oft ohne daſs er es ſich ſelbſt bewuſst iſt, jene Verknüpfung, die aber nur durch einen vernünftigen Welturheber, der das Sittengeſetz will, möglich iſt, voraus, d. i. er glaubt nothwendig an einen heiligen und gütigen, das heiſst weiſen Gott. Denn da das Moralgeſetz unbedingt gebietet: du ſollſt, ſo können wir nicht ſagen, wir wollens verſuchen, ob es gehen wird, als ſittlich gute Weſen auch glückſelig zu werden, ſondern da das Moralgeſetz befolgt werden ſoll, ſo unterwirft die Vernunft damit den Ausgang ihrem Geſetze, und die Welt einer oberſten, nach dieſem Geſetze wirkenden, folglich vernünftigen und weiſen (heiligen und gütigen) Urſache. Folglich iſt das Moralgeſetz aufrichtig befolgen und praktiſch an Gott glauben identiſch, und der

Satz: es ist ein Gott, ein aus dem praktischen Begriff des Moralgesetzes unmittelbar hervorgehender synthetischer Satz, oder ein Dogma (C. 764).

Kant. Critik der reinen Vernunft, Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 764. f.

Dogmatisch,

dogmaticum, *dogmatique*. Kant gebraucht dieses Wort in mehr als einer Bedeutung:

1. erklärt er es (C. XXXV.) aus sichern Principien *a priori* strenge beweisend. Er sagt, die reine Erkenntniss der Vernunft, als Wissenschaft, muss jederzeit dogmatisch seyn, d. h. sie muss strenge wissenschaftlich behandelt werden. Dazu gehört, dass

a. jeder Satz derselben bewiesen werde;

b. der Beweis aus Principien geführt werde;

c. diese Principien *a priori* seyn;

d. diese Principien sicher seyn;

e. der Beweis die gehörige Strenge habe.

a. Jeder Satz muss bewiesen werden, heisst, die objective Gültigkeit desselben muss dargethan, oder aus objectiven Gründen, d. i. aus solchen, die für Jedermann gültig sind, die Wahrheit des Satzes hergeleitet werden.

b. Der Beweis wird aus Principien geführt, heisst, da jeder Satz sich auf einem andern gründet, der die Gültigkeit der Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat enthält, so müsste dieser beweisende Satz wieder aus einem dritten, dieser dritte aus einem vierten u. s. w. ohne Ende bewiesen werden; da das aber nicht möglich ist, so muss an der Spitze aller dieser Sätze ein Satz stehen, der nicht weiter (wenigstens nicht

auf diefe Weife) bewiefen werden darf, und diefer Satz heifst ein Princip oder ein Grundfatz, f. Anfang.

c. Diefe Principien müffen *a priori* feyn, und folglich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den Kennzeichen, dafs ein Satz *a priori* und nicht aus der Erfahrung entfprungen ift, verbunden feyn, f. *a priori*.

d. Diefe Principien müffen ficher feyn, d. h. ob fie gleich im Syftem nicht weiter bewiefen werden, fo müffen fie darum doch nicht ohne alle Prüfung angenommen werden. Es mufs von ihnen ebenfalls vorher unterfucht worden feyn, ob fie auch fo befchaffen find, dafs man fich auf ihre Richtigkeit verlaffen kann, und ob fie auch auf alle Sätze, ohne alle Einfchränkung, oder nur unter gewiffen Einfchränkungen, folglich nur auf einige Sätze anwendbar find. Die Prüfung diefer Grundfätze gefchieht eben in der Critik, als einer Grundlage (Perpädeutik), die vor der Wiffenfchaft der reinen Vernunfterkenntnifs (Metaphyfik) hergehen mufs. Wer diefe Grundfätze ohne alle Prüfung gebraucht, verfährt nicht dogmatifch, fondern, wie wir fehen werden, dogmatiftifch, oder verfällt in den Dogmatismus.

e. Der Beweis felbft mufs endlich die gehörige Strenge haben, d. i. es mufs im Gange deffelben nicht nur nichts unbewiefen angenommen werden, fondern auch keine Lücke und kein Sprung im Beweife feyn; kurz, er mufs nach den Vorfchriften geführt werden, f. Beweis. Kant beweifet z. B. (N. 33.) den Satz: die Materie erfüllt den Raum durch eine befondere bewegende Kraft. Sein Beweis beftehet aus folgenden Sätzen:

α. Das Eindringen in den Raum ift eine Bewegung;

β. Der Widerftand gegen Bewegung ift die Urfache der Verminderung derfelben, oder auch der Veränderung derfelben in Ruhe;

γ. Es kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was fie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung deffelben Beweglichen in entgegengefetzter Richtung;

δ. Der Widerftand, den eine Materie in dem Raume, den fie erfüllt, allem Eindringen andrer thut, ift alfo eine Urfache der Bewegung der eindringenden Materie in entgegengefetzter Richtung;

ε. Die Urfache einer Bewegung heifst aber bewegende Kraft;

Alfo erfüllet die Materie den Raum durch eine befondere bewegende Kraft.

Hier wird nun der Satz, den Kant aufftellt, nach der Forderung in a. bewiefen. Es werden dazu fünf Sätze gebraucht, von denen nur einer, nehmlich γ. wieder eines Beweifes bedarf; die übrigen aber analytifch, oder durch blofse Entwickelung gewifs find, indem in allen vieren dem Subject ein Prädicat beigelegt wird, das fchon im Begriff des Subjects liegt, z. B. das Eindringen in den Raum ift eine Bewegung. Erklärt man nehmlich Bewegung durch Veränderung des Orts, fo ift ja das Eindringen in einen Raum nichts anders, als eine Veränderung des Orts, bei der eine Kraft angewendet werden mufs, um den neuen Ort, in welchem ein Widerftand ift, einzunehmen. Den Sätzen α, β, δ, ε liegt alfo der Grundfatz zum Grunde, oder das logifche Princip, keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerfpricht. Das Gegentheil der Prädicate in α, β, δ, ε würde nehmlich den Subjecten in diefen Sätzen widerfprechen, z. B. das Eindringen in den Raum ift eine fortdauernde Ruhe oder Nichtbewegung. Der Satz γ aber bedarf eines neuen Beweifes, und diefen hat Kant (N. 20.) gegeben. Ich habe diefen Beweis im Artikel Bewegung VI. zufammengefetzte, S. 610. erläutert, und S. 621. ff. gezeigt, wie unfer Satz aus demfelben folgt.

Der Beweis des ganzen Lehrfatzes wird aber aus Principien oder Grundfätzen geführt; nehmlich nicht

nur aus dem logischen Satze des Widerspruchs, der, wie gezeigt worden ist, jenen vier analytischen Sätzen α, β, δ, ε zum Grunde liegt, sondern auch aus dem metaphysischen Satze der Causalität, dass jede Veränderung eine Ursache haben müsse, welcher bei dem Satze β. zum Grunde liegt. Denn der Grundsatz der Causalität ist hier nur der Kürze wegen weggelassen, indem der Beweis eigentlich so heissen sollte: die Bewegung der eindringenden Materie wird vermindert oder aufgehoben; nun muss diese Veränderung, wie eine jede, eine Ursache haben; diese Ursache ist die Materie, welche den Raum erfüllt, wo hinein die andere dringen will; jene ist es also, die das Eindringen verhindert, welches widerstehen heisst; folglich ist dieser Widerstand die Ursache u. s. w. Ohne diesen Grundsatz der Causalität wäre keine Verbindung zwischen der, beim Eindringen der Materie, erfolgten Verminderung der Bewegung, und der Materie, die den Raum erfüllt, in den das Eindringen geschehen soll. Man sehe Bewegung, S. 622, 2.

Der Satz des Widerspruchs und der Grundsatz der Causalität sind übrigens *a priori*, denn sie sind beide allgemeine und nothwendige Bedingungen, der erste, alles Denkens überhaupt, der andere, alles Erkennens, s. Analogie der Ursache. Dass auch der Satz des Widerspruchs sicher ist, und ohne ihn gar nicht gedacht werden kann, beweiset die Logik. Allein der Grundsatz der Causalität kann gar nicht aus Begriffen bewiesen werden, wie man es vor Kant vergeblich versucht hat. Wer nun diesen Satz ohne alle Prüfung gebrauchen wollte, etwa als einen durch den gesunden Menschenverstand (d. i. als einen vom gemeinen Menschenverstande in der Erfahrung richtig gebrauchten) anerkannten Grundsatz, würde in den Dogmatismus verfallen. Kant hat daher diesen Grundsatz, so wie alle übrigen, der Construction unfähigen, also ächt philosophischen Grundsätze, in der Critik der Erkenntnissvermögen bewiesen; und zwar den der Causalität dadurch, dass er zeigt, wie ohne ihn gar keine Erfahrung möglich wäre. Endlich hat der zum Beispiel aufgestellte Beweis alle logische Strenge, welches

um fo einleuchtender feyn wird, wenn man fich erinnert, dafs dasjenige, was nicht anders gedacht und vorgeftellt werden kann, auch in den Dingen felbft, deren Erkenntnifs möglich ift, nicht anders feyn kann, weil diefe nicht Dinge an fich, fondern Erfcheinungen find, d. i. von den Gefetzen unfers Erkenntnifsvermögens abhängende, und nach denfelben verknüpfte Affectionen unferer Sinnlichkeit.

2. Kant unterfcheidet alfo forgfältig zwifchen dem dogmatifchen Verfahren der reinen Vernunft mit vorangehender Prüfung (Critik) ihres eigenen Vermögens (C. 7.) und dem dogmatifchen Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Das erftere kann man das kritifche Verfahren, das letztere das dogmatifche Verfahren nennen. Das kritifche Verfahren ift alfo nicht dem dogmatifchen, fondern dem dogmatiftifchen Verfahren entgegengefetzt. Es wäre zu wünfchen gewefen, dafs Kant das Wort dogmatiftifch in diefer Bedeutung gebraucht hätte; fo würde der zwiefache Sinn, in welchem er das Wort dogmatifch, nehmlich auch für dogmatiftifch, nimmt, nicht die richtige Vorftellung diefer fo wichtigen und fundamentalen Lehre der critifchen Philofophie erfchwert haben.

Das kritifche Verfahren enthält alfo zwei Momente der Wiffenfchaft der reinen Vernunft:

a. die Kritik des Vermögens der reinen Vernunft;

b. das dogmatifche Verfahren der reinen Vernunft.

Das dogmatifche Verfahren der reinen Vernunft ermangelt des Moments a. oder der Critik. Verftehet man unter der Popularität in der Philofophie nicht, wie man follte, eine fafsliche, und fo weit es möglich ift, felbft den, nicht durch Wiffenfchaft gebildeten, Verftand überzeugende Darftellung der Hauptlehren der Philofophie, wie fie durch Wiffenfchaft und das kritifche Verfahren in derfelben begründet worden find, fondern, wie bisher, eine gefchwätzige Seichtigkeit in Unterfuchung der Wahrheit felbft, bei der man es mit den Beweifen nicht fo ftren-

ge nimmt, und der Faslichkeit die Gründlichkeit aufopfert; so ist freilich das kritische Verfahren eben so wenig populär, als dogmatistisch. Denn diese Popularität ermangelt beider Momente a und b. Auch ist das kritische Verfahren eben so wenig mit dem skeptischen Verfahren einerlei, welches keine andere Metaphysik anerkennt, als die Behauptung, dafs alle reine Vernunfterkenntnifs zweifelhaft sei und unentschieden bleiben müsse. Sondern, nachdem die Kritik einen festen Grund gelegt hat, soll die Metaphysik allerdings dogmatisch (d. i. strenge-wissenschaftlich, so dafs alle ihre Sätze aus, durch die Kritik ausgemachten, sichern Grundsätzen *a priori* bewiesen werden), und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden. Diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich *a priori*, mithin zur völligen Befriedigung der Vernunft, ihr Geschäft auszuführen, ist unnachlafslich. Kant will also, dafs derjenige, der einst das System der Metaphysik aufstellen wird, zu welchem die Kritik den Grund gelegt und den Plan vorgezeichnet hat, die strenge Methode des berühmten Wolf befolgen soll, welche freilich, weil sie der Kritik ermangelte, dogmatistisch wurde. Wenn Kant diesen Philosophen den gröfsten aller dogmatischen Philosophen nennt, und seinen Mangel einer Kritik der reinen Vernunft auf die Rechnung der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters schreibt, so scheint das erste ein Lob, und das zweite ein Tadel zu seyn, und sollte folglich dogmatistische Denkungsart heifsen (C. XXXVI. ff.)

Kant erklärt das Wort dogmatisch (C. 7.) durch: ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft. In diesem Sinne sagt er von der Metaphysik, ihr Verfahren sei im Anfange dogmatisch. Nun sagt aber Kant selbst (C. XXXV.), die Kritik sei nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnisse, als Wissenschaft, entgegengesetzt, denn diese müsse jederzeit dogmatisch seyn, und nennt Dogmatism, das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne

vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens; folglich gebraucht Kant das Wort dogmatiſch oben (C. 7.) als das Adjectiv oder Beiwort von Dogmatism, wofür ich daher, um in Zukunft alle Miſsverſtändniſſe zu vermeiden, das Wort dogmatiſtiſch vorſchlage. Die Metaphyſik verfährt, wenn ſie noch in ihrer Kindheit iſt, dogmatiſtiſch, d. i. dogmatiſch, ohne alle Prüfung des Vermögens zu dieſem Unternehmen; aber wenn ſie das Alter der Reife und Gründlichkeit erreicht hat, dann verfährt ſie kritiſch, d. i. zwar auch dogmatiſch, aber mit einer vorangehenden Kritik des Vernunftvermögens. So dünkt, mich, müſſen alle Miſsverſtändniſſe in Anſehung der Bedeutung des Worts, dogmatiſch, und der Richtigkeit der Sache ſelbſt, wegfallen.

Im obigen Sinne, ſo daſs es dogmatiſtiſch heiſsen ſollte, gebraucht Kant auch das Wort dogmatiſch, wenn er ſagt (U. 321.): die Syſteme der Naturerklärung in Anſehung der Endurſachen ſind insgeſammt dogmatiſch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge nach Zwecken, nicht aber über die ſubjective Maxime, die Dinge bloſs nach Zwecken zu beurtheilen, ſtreitig. Nach objectiven Principien heiſst, wie aus dem Gegenſatze folgt, ſo viel, als nach ſolchen Grundſätzen, nach welchen die Dinge wirklich ſo beſchaffen ſeyn ſollen, daſs ſie nach Zwecken gebildet ſind, oder nicht. Wer aber über objective Principien ſtreitet, ohne zu prüfen, wie ſie durch Vernunft möglich ſind, der verfällt in den Dogmatismus; wer hingegen ſubjective Maximen auffindet, der muſs die Quellen derſelben geprüft haben, und alſo kritiſch verfahren ſeyn.

Eben ſo iſt nun auch die Stelle (C. 23.) zu verſtehen, wo Kant ſagt: man kann und muſs alſo alle bisher gemachten Verſuche, eine Metaphyſik dogmatiſch zu Stande zu bringen, als ungeſchehen anſehen. Hier hat wieder das Wort dogmatiſch die zweite Bedeutung, und ſollte dogmatiſtiſch heiſsen.

3. Eine dritte Erklärung, die Kant von dem Worte dogmatiſch giebt, iſt (C. 228.), es heiſse ſo viel, als

aus Begriffen. Z. B. ein dogmatisches Urtheil, oder ein Dogma, ist ein Urtheil aus Begriffen. In dieser Bedeutung ist das Wort dogmatisch dem mathematischen entgegengesetzt, welches aus Construction der Begriffe bedeutet. So sagt man, einen Beweis dogmatisch führen. Dies wäre nun, im weitern Sinne des Worts, so viel als discursiv und acroamatisch, und ein dogmatischer Beweis wäre dann so viel als ein akroamatischer, von welchem im Artikel Acroamatisch ein Beispiel gegeben worden ist, s. auch Discursiv. Allein Kant macht noch einen Unterschied zwischen, den Beweis durch Begriffe führen, und, ihn aus Begriffen führen. Und da kann man denn die discursiven oder acroamatischen Beweise, welche in dieser Bedeutung den Beweis blofs durch *) Begriffe führen, eintheilen, in dogmatische im engern Sinne des Worts, welche den Beweis zugleich aus Begriffen führen, und in kritische, oder transscendentale Deductionen. Diese letzteren sind solche Beweise, die zwar auch durch Begriffe geführt werden, d. i. bei welchen man keine Constructionen gebraucht, deren Beweisgrund aber doch nicht eigentlich ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Erfahrung ist (C. 228. 263.). Man sehe hiervon Beweis, 7. Diese Bedeutung stimmt nun mit der Bedeutung des Worts Dogma überein. In diesem Sinne spricht Kant der speculativen Vernunft alle Dogmata, dogmatische Beweise und dogmatische Methode gänzlich ab. Man mufs also wohl unterscheiden zwischen

1. dem dogmatischen Verfahren oder der dogmatischen Methode, von der Kant spricht, wenn er sie (C. XXXV) für verträglich mit der kritischen Philosophie und für durchaus nothwendig zur Metaphysik als Wissenschaft angiebt; denn alsdann versteht er eine strenge

*) Im Artikel Akroamatisch ist aus so viel als durch, wie das Beispiel lehrt.

wiſſenſchaftliche Behandlung der Vernunftwahrheiten darunter, mit der Vorausſetzung, daſs eine Kritik des Erkenntniſsvermögens vorangegangen iſt, und

2. dem dogmatiſchen Verfahren, der dogmatiſchen Methode, oder dem Dogmatismus, nach welchem das Gebäude der Metaphyſik ohne Kritik des Erkenntniſsvermögens aufgeführt wird; welches Kant verwirft und ihm das kritiſche Verfahren entgegenſetzt, und

3. der dogmatiſchen Methode, nach welcher, auf Art der Mathematiker, doch ohne Conſtruction, oder auch nach einer eigenthümlichen Manier, das ganze Syſtem der Vernunftwahrheiten aus bloſsen Begriffen hergeleitet werden ſoll. Eine ſolche dogmatiſche Methode iſt in der philoſophiſchen Erkenntniſs nicht möglich, weil es keinen Satz geben kann, der ſynthetiſch wäre, und doch durch einen bloſsen Begriff die Gültigkeit der Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat bekäme (C. 765.).

Beſſer wäre es, wenn man dieſen verſchiedenen Methoden auch verſchiedene Namen gäbe, und ſie die doctrinale dogmatiſtiſche und dogmatiſche Methode nennte.

Dogmatismus

der Metaphyſik, *dogmatismus metaphyſicus, dogmatisme de la Metaphyſique.* Das Vorurtheil, in der Metaphyſik ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen. Wenn nehmlich der Verſtand ſich von der Einbildungskraft vorſpiegeln läſst, als ſei es ihm möglich, zu reinen ſichern Vernunftkenntniſſen, z. B. zur Erkenntniſs Gottes, der Seele, u. ſ. w. zu gelangen, ohne daſs das Vermögen, aus welchem dieſe reinen Vernunfterkenntniſſe entſpringen, vorher geprüft werde, ſo iſt dieſes der Dogmatismus der Metaphyſik. Dieſer Dogmatismus iſt aber ſehr gefährlich, denn er iſt die wahre Quelle alles der Moralität widerſtreiten-

den Unglaubens, welcher jederzeit sehr dogmatistisch ist, s. Dogmatisch. Dieser Unglaube bestehet nehmlich darin, dass man das Daseyn Gottes, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit geradezu läugnet, ebenfalls ohne Prüfung der Grundsätze, auf welche man die Beweise für die Verneinung obiger Sätze gründet. Der Artikel Antinomie lehrt, wie dieses möglich sei, wenn man die Erscheinungen für Dinge an sich hält, welches ohne Kritik des Vernunftvermögens unvermeidlich ist. Man siehet also hieraus, wie wichtig die kritische Philosophie ist, da sie jenen dogmatistischen Unglauben stürzt, und jene Dogmen, welche der dogmatische Unglaube verwirft, gegen alle Einwürfe wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der dogmatistischen Gegner rettet, und jenen Einwürfen auf immer ein Ende macht (C. XXX. f.)

2. Der Dogmatismus, sagt Kant ferner (C.XXXV.), ist die Anmassung, mit einer reinen Erkenntniss aus Begriffen (d. i. der philosophischen), nach Principien, so wie sie die Vernunft längst in Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen. So ist die Vernunft längst im Besitze und Gebrauch des Grundsatzes der Causalität, dass alle Veränderung eine Ursache habe. Dieser Grundsatz ist ein Erkenntniss aus Begriffen, man kann ihn nicht construiren, es ist also ein philosophischer und kein mathematischer Satz. Wendet man nun dieses Princip auch auf Gegenstände an, die nicht in der Erfahrung zu finden sind, z. B. auf die Welt als einen Inbegriff aller Naturdinge, und auf Gott, so schliesst man auch, die Welt muss eine Ursache haben, und diese ist keine andere als das allervollkommenste Wesen oder Gott. Erkundigt man sich nun nicht vorher, wie die Vernunft zu jenem Grundsatze gelangt, und ob sie auch das Recht hat, ihn auf solche Vorstellungen, wie Gott und die Welt sind, anzuwenden, welche Erkundigung eben zur Critik der reinen Vernunft gehört, so ist das Dogmatismus.

3. Dogmatismus ist ferner (C. XXXV.) das dogmatische (acroamatische) Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Diese Erklärung ist erläutert worden im Artikel Dogmatisch, 1, B.

4. Der Dogmatismus der Metaphysik, sagt Kant endlich (E. 78), ist das allgemeine Zutrauen zu den Principien der Metaphysik, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens selbst, blofs um ihres (der Metaphysik) Gelingens willen. Diese Erklärung stimmt, wie man sieht, mit den vorhergehenden vollkommen überein, nur ist hier noch der Grund angegeben, woher es rührt, dafs man ein solches Zutrauen zu den Principien der Metaphysik hat. Weil es uns nehmlich gelingt, diese Principien *a priori*, z. B. den Grundsatz der Causalität, auf Erfahrung anzuwenden, so scheint das dieselben vollkommen zu bestätigen, und man verlangt daher nicht einmal einen Beweis *a priori* für sie. Wendet man sie nun, durch dieses Gelingen in der Erfahrung verleitet, auch auf Gegenstände, die nicht erfahren werden können, auf das Uebersinnliche, z. B. Gott, den Geist des Menschen, die Unsterblichkeit u. s. w. an, so entstehet der Dogmatismus in Ansehung des Uebersinnlichen, wenn die Kritik sie nicht vorher geprüft, ihren Ursprung erforscht, und sie als Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung gesichert hat.

5. Der Dogmatismus der reinen Vernunft ist noch unterschieden von dem Dogmatism der Metaphysik. Der Dogmatismus der reinen Vernunft ist nehmlich die Behauptung der intellectuellen Anfänge in den Reihen der Erscheinungen, z. B. einer Weltgrenze, oder dafs die Welt einen Anfang habe. Kant nennt das Dogmatismus der reinen Vernunft von dem wesentlichen Unterscheidungsmerkmale dieser Behauptung, durch welches sie sich von dem Empirismus der reinen Vernunft unterscheidet, welches die Behauptung ist, dafs in den Reihen der Erscheinungen jedes Glied sein vorhergehendes habe, und es keinen An-

fang der Reihe gebe. Beides, jener Dogmatism und dieser Empirism liegen in der Vernunft. Der Dogmatism leitet die ganze Reihe der Erfahrung von einem Anfange oder Princip *a priori* ab, welches (nach Artikel Dogmatisch, 1.) eine dogmatische Ableitung ist, daher heisst diese Behauptung der intellectuellen Anfänge, oder Anfänge *a priori*, der Dogmatismus der reinen Vernunft (C. 494.). Diese intellectuellen Anfänge sind übrigens:

a. der Weltanfang;
b. die Weltgrenze;
c. das Einfache;
d. der freie Wille;
e. das schlechthin nothwendige Wesen.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorr. z. 2. Aufl. S. XXX. XXXV. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 404.

Dess. Ueber eine Entdeckung II. Abschn. S. 78.

Domänen,

Ländereyen zur Privatbenutzung (Unterhaltung des Hofes) des Oberbefehlshabers im Staate (K. 183.). Der Obereigenthümer eines Landes kann rechtlich kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zur Privatperson), sondern das Privateigenthum gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, als Volk, sondern distributiv, als einzelnen Staatsbürgern) zu; bei einem nomadisch beherrschten Volk ist gar kein Privateigenthum des Bodens. Der Beherrscher des Staats ist nehmlich auch Obereigenthümer des Bodens, auf welchem das Volk lebt, d. h. er stellt den allgemeinen Besitzer, das Volk, als Gesetzgeber desselben, vor. Dieser Oberbefehlshaber kann also keine Domänen haben, d. i. keine Ländereyen zu seiner Privatbenutzung, zur Unterhaltung seines Hofes, besitzen. Der Staat würde sonst Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als Grundunterthänig (*glebae adscripti*)

und Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern iſt, folglich als aller Freiheit beraubt (*ſervi*) anzuſehen. Von einem Landesherrn kann man ſagen: er beſitzt nichts zu eigen als ſich ſelbſt, denn beſäſse er etwas zu eigen, ſo wäre zwiſchen ihm und einem andern Eigenthümer darüber ein Streit möglich, zu deſſen Schlichtung kein Richter da wäre. Aber man kann auch ſagen: er beſitzt alles, weil er das Befehlshaberrecht über alle Eigenthümer hat (K. 183. f.).

Dreiſtigkeit.

Eine Art von Zutrauen, ſich andern Menſchen zur Beurtheilung aufzuſtellen; — eine vermeintliche Ueberlegenheit über die Urtheile Anderer. Dreiſtigkeit iſt ein nationaldeutſches Wort, und bedeutet eigentlich den Trotz, wodurch wir uns Andern zum Beifall aufdringen.

Druck,

preſſio, preſſion. Die Fortdauer der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.). Ein Stein auf meiner Hand wird von der Schwere nach der Erde zu getrieben, dadurch entſtehet ein Druck des Steins auf meine Hand, d. i. er nähert ſich der Hand immer mehr, um nach der Erde zu zu fallen, da die Hand ihn aber aufhält, ſo dauert die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit des Steins und der ihn haltenden Hand, d. h. die Berührung, fort, ſ. Berührung. Ein auf dem Tiſche liegender Stein wird den Tiſch eben ſo drücken. Denn der Tiſch hält ihn in ſeinem Fallen nach der Erde eben ſo auf, wie vorher die Hand. Die Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit zweier Cörper heiſst alſo Berührung, der Anfang der Berührung heiſst Stoſs, die Fortdauer der Berührung, Druck. Dies ſind die Wirkungen der Materien auf einander, die uns, als von der Materie ſelbſt verurſacht, unmittelbar in die Sinne fallen. Dahingegen das An-

nähern der Materien zu einander, und das Durchdrungenwerden einer Materie von der andern uns zwar in die Sinne fällt, aber nicht, dafs es Wirkung dieser Materien selbst ist, weil da nichts für unsre Empfindung vorhanden ist, wodurch sich die Anziehungskraft der Materien so offenbart, wie ihre Zurückstofsungskraft durch den **Druck** (N. 57.).

Dunkel,

f. **Vorstellung.**

Dunkelheit

in der Auflösung des ästhetischen Problems. Kant sagt (U. IX.): **die grofse Schwierigkeit, das ästhetische Problem, welches die Natur so verwickelt hat, aufzulösen, werde einer nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie er hofft, zur Entschuldigung dienen, wenn nur klar genug dargethan sei, dafs das Princip richtig angegeben worden; gesetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nehmlich von einer Erkenntnifs nach Begriffen, mit Recht fordern könne.** Dies ist der Text, zu welchem der gegenwärtige Artikel ein, wie ich hoffe, willkommner Commentar seyn soll.

1. Das **ästhetische Problem**, von welchem die Rede ist, heifst:

wie ist ein Geschmacksurtheil möglich?

d. i. wie ist es möglich, etwas für schön oder häfslich zu erklären?

2. Vor Kant bildete man sich ein, man könne sich einen **Begriff** von dem, was schön und häfslich sei, machen, und dann nach diesem Begriff wieder bestimmen, ob ein Gegenstand schön oder häfslich sei. **Baumgar-**

ten hielt es (nach Meiers Anfangsgründen der schönen Wissenschaften I. Hauptth. I. Hauptst. I. Abschn. §. 23. S. 38. Baumgarten. Metaphys. §. 488.), mit allen gründlichen Schönheitskennern seiner Zeit, für eine ausgemachte Sache, dass die Schönheit eine Vollkommenheit sei, in so ferne sie undeutlich oder sinnlich erkannt werde. Hiermit stimmt auch Batteux überein, indem er das schön nennt, was 1) die meiste Beziehung auf unsere eigene Vollkommenheit, auf unsern eigenen Nutzen hat; 2) das vollkommenste an sich selber ist (*quod tum ipsius naturae tum nostrae convenit*) (Einleit. in die schönen Wissensch. 1. Th. 2. Abschn. III.). Beide unterscheiden sich nur dadurch von einander, dass Baumgarten das Schöne durch die Sinne erkennen, Batteux dasselbe durch den Geschmack, ein Empfindungsvermögen, fühlen will. Kant zeigt, dass das Geschmacksurtheil, oder das Urtheil, ob etwas schön oder häfslich sei, gar nicht von dem Begriff der Vollkommenheit abhänge (U. 44.). Batteux giebt nehmlich zwei Momente des Schönen an, welche zusammen die objective Zweckmäfsigkeit ausmachen, mit der er die Schönheit verwechselt. Diese objective Zweckmäfsigkeit ist die Beziehung eines Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck. Sie ist entweder

a. die äufsere objective Zweckmäfsigkeit, d. i. die Nützlichkeit des Gegenstandes, welches Batteux die Beziehung auf unsre eigene Vollkommenheit, oder auch auf unsern eigenen Nutzen, nennt; oder

b. die innere objective Zweckmäfsigkeit, d. i. Vollkommenheit des Gegenstandes, welches Batteux die Vollkommenheit an sich selber nennt.

Allein die Nützlichkeit des Gegenstandes ist nicht der Grund, warum wir ihn schön nennen. Dieses erhellet schon daraus, weil häfsliche Gegenstände dennoch sehr nützlich seyn können. Der Dünger auf dem Hofe eines Landmanns ist ein sehr nützlicher Gegenstand,

aber Niemand wird ihn ſchön finden. Wollte man aber ſagen, er iſt nur auf dem Hofe nicht ſchön, weil er demſelben nicht nützlich iſt; ſo wird doch gewiſs Niemand einen mit Dünger überſtreueten Acker ſchön nennen. Aber die Nützlichkeit kann auch nicht mit der Schönheit einerlei ſeyn; beides macht zwar, daſs wir ein Wohlgefallen empfinden, aber dieſes Wohlgefallen iſt bei beiden ſehr verſchieden. Die Nützlichkeit eines Gegenſtandes beſtehet darin, daſs derſelbe wozu gut iſt. Der Dünger iſt nützlich, weil er den Acker fruchtbar macht. Das Wohlgefallen alſo, was ſeine Nützlichkeit in uns erweckt, iſt kein Wohlgefallen an dem Gegenſtande ſelbſt, ſondern an dem Daſeyn des Gegenſtandes, weil wir ihn wozu nöthig haben, und er dazu dient, ja unentbehrlich iſt. Wer keinen Acker hat, findet auch kein Wohlgefallen daran, daſs er Dünger hat, er müſste ihn denn verkaufen können, noch weniger aber an dem Dünger ſelbſt. Die Schönheit eines Gegenſtandes aber beſteht darin, daſs er uns gefällt, ohne alle Rückſicht auf einen Nutzen, den er uns bringt. Ein Gebäude iſt ſchön, nicht weil es dem Beſitzer nützlich iſt, denn wenn wir es ſchön nennen, ſo denken wir weder an den Beſitzer, noch an ſeinen Vortheil, den er aus dem Daſeyn und Beſitze des Gebäudes zieht, ſondern daran, daſs es uns unmittelbar gefällt. Wenn wir etwas ſchön nennen, ſo drücken wir nicht damit aus, daſs wir die Beſchaffenheit des Gegenſtandes mit irgend einem Begriff zuſammengehalten haben, z. B. vom Nutzen, ſondern unmittelbar mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt, und daſs wir ihn für einen Gegenſtand erklären, der Jedermann Luſt, und nicht Unluſt, machen muſs. Hier iſt es alſo der Gegenſtand ſelbſt, und nicht das Daſeyn deſſelben, was uns gefällt. Das Wohlgefallen am Daſeyn eines Gegenſtandes, heiſst das Intereſſe. Es iſt aber ſehr wohl möglich, daſs uns ein Gegenſtand ſehr gefallen kann, und wir ihn folglich für ſchön erklären müſſen, von dem wir doch wünſchen, er wäre nicht da. Ein Frauenzimmer kann ſehr ſchön ſeyn, aber legt ſie alles darauf an, einen unerfahrnen Jüngling, der mir anvertrauet iſt,

oder meinen Sohn, zu verführen, so ist sie mir schädlich, und dennoch schön. Uebrigens unterscheidet sich die Schönheit von der Nützlichkeit auch dadurch, dafs die letztere nur das Interesse Einiger am Gegenstande rege macht, dahingegen die Schönheit ein allgemeines Wohlgefallen am Gegenstande voraussetzt. Was mir nicht nützt, kann darum doch schön seyn, und ich werde es darum nicht häfslich finden, weil es mir nicht nützt; und umgekehrt kann eine sehr unnütze Sache schön seyn.

Die Vollkommenheit des Gegenstandes kömmt der Schönheit desselben schon näher. Sie ist bei Batteux das zweite Moment der Schönheit, und Baumgarten setzt diese ganz allein in der Vollkommenheit. Ja Baumgarten, und sein Schüler Meier, waren ihrer Sache so gewifs, dafs sie nicht nur meinten, die Sache bedürfe keines Beweises, sondern sich auch auf die gründlichen Schönheitskenner ihrer Zeit beriefen, die mit ihnen darin gänzlich einerlei Meinung wären. Nur setzen sie noch eine Bestimmung hinzu; nehmlich die Vollkommenheit sei dann mit der Schönheit einerlei, wenn die erstere undeutlich oder sinnlich erkannt werde (U. 44. M. I, 501).

Die Vollkommenheit eines Gegenstandes ist die innere Zweckmäfsigkeit desselben, d. h. dafs ein Zweck den Grund enthalte, warum der Gegenstand das ist, was er ist. Stimmt alles in dem Dinge zu diesem Zweck zusammen, so hat es qualitative Vollkommenheit; fehlt aber nichts in dem Dinge, was zu seinem Zweck erforderlich ist, so hat es quantitative Vollkommenheit. Ohne Zweck also kann es keine innere objective Zweckmäfsigkeit, oder Vollkommenheit, des Gegenstandes geben, und ob ein Ding vollkommen sei oder nicht, läfst sich aus dem Begriff seines Zwecks richtig beurtheilen. Dafs nun Vollkommenheit und Schönheit nicht einerlei sei, soll blofs in einem logischen Unterschied der Erkenntnifs der Zusammenstimmung des Gegenstandes zu seinem Zweck liegen. Ist, sagen Baum-

garten und Meier, dieſe Erkenntniſs deutlich oder vernünftig, ſo wird der Gegenſtand, wenn er zu ſeinem Zweck zuſammenſtimmt, als vollkommen, iſt die Erkenntniſs undeutlich oder ſinnlich, als ſchön erkannt. Jene Philoſophen haben, um dieſen Unterſchied zu erläutern, ein Beiſpiel gegeben, das aber ſogleich, unglücklich genug, die Grundloſigkeit dieſes vorgegebenen Unterſchieds ins Licht ſetzt. „Die Wangen einer ſchönen Perſon, heiſst es, (Meier a. a. O. S. 39.) auf welchen die Roſen mit einer jugendlichen Pracht blühen, ſind ſchön, ſo lange man ſie mit bloſsen Augen betrachtet. Man beſchaue ſie aber durch ein Vergröſserungsglas. Wo wird die Schönheit geblieben ſeyn? Man wird es kaum glauben, daſs eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen iſt, die voller Berge und Thäler iſt, deren Schweislöcher mit Unreinigkeit angefüllt ſind, und welche über und über mit Haaren bewachſen iſt, der Sitz desjenigen Liebreizes ſei, der die Herzen verwundet. Und woher entſteht dieſe unangenehme Verwandlung? Iſt es nicht augenſcheinlich, daſs die ganze Veränderung in unſrer Vorſtellung ſich zugetragen, indem die undeutliche Vorſtellung, durch Hülfe der Vergröſserungsgläſer, dieſer Zerſtörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden?" Hieraus würde nun folgen, daſs die Wangen der Perſon ohne Vergröſserungsglas für ſchön, aber mit dem Vergröſserungsglaſe für vollkommen wären erkannt worden. Aber wer wird wohl durch einen ſolchen Anblick, als hier beſchrieben worden, die Vollkommenheit der Wangen erkannt haben. Durch die bloſse Anſchauung, vermittelſt eines Sinnes, hier des Geſichts, die Vollkommenheit eines Dinges zu erkennen, iſt eben ſo wenig möglich, als durch die bloſse Betrachtung der Wangen ſie ſchön zu finden. Zur Erkenntniſs der Vollkommenheit der Wangen muſs ich einen Begriff von dem Zweck derſelben haben, und wenn ich auch alles an denſelben dieſem Zweck gemäſs finde, welches mit meinem Verſtande geſchiehet, ſo werde ich ſie darum dennoch nicht ſchön finden; geſetzt, daſs meine Erkenntniſs von dieſer Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen in den Wangen

auch noch fo undeutlich wäre. Hingegen denkt Niemand beim Anblick fchöner Wangen an den Zweck derfelben und die Zufammenftimmung aller Theile derfelben mit diefem Zwecke. Uebrigens fetzen die Vorftellungen diefer Philofophen voraus, dafs entweder die Sinne erkennen, d. i. ihre Gegenftände durch Begriffe vorftellen, nehmlich die Schönheit durch den undeutlichen Begriff der Vollkommenheit; oder dafs der Verftand vermittelft Anfchauungen urtheilt, nehmlich etwas als fchön durch den blofsen Anblick; welches fich beides widerfpricht, indem nur die Sinne anfchauen, und nur der Verftand denken kann (U. 45. M. II, 502).

Die Schönheit wird nicht durch Begriffe erkannt, fondern durchs Gefühl empfunden. Und hierin hat wieder Batteux weiter gefehen, als Baumgarten, indem der erftere den Gefchmack für ein Vermögen zu fühlen erklärt, aber doch nicht bedachte, dafs man die Vollkommenheit nicht fühlen, fondern blofs durch den Begriff des Zwecks erkennen kann. Wir wollen nun Kants Erörterung des Schönen kürzlich vortragen, und dann zeigen, wie ein folches Urtheil, dafs etwas fchön fei oder nicht, möglich fei. Kant trägt die Momente des Schönen nach den Kategorien vor.

Durch das Urtheil, ein Gegenftand fei fchön, erklären wir

a. der Qualität nach, dafs er, ohne alles Intereffe, gefällt;

b. der Quantität nach, dafs er, ohne Begriff, allgemein gefällt;

c. der Relation nach, dafs er, ohne die Vorftellung eines Zwecks, als zweckmäfsig wahrgenommen wird;

d. der Modalität nach, dafs er, ohne Begriff, gefallen mufs.

a. Wenn ich etwas als fchön oder häfslich beurtheilen will, fo denke ich nicht darüber nach, um Merk-

male zum Erkennen daran aufzufinden, denn ich will jetzt den Gegenſtand nicht erkennen; ſondern ich gebe Acht, ob mir der Gegenſtand gefällt oder miſsfällt. Ich halte ihn alſo mit dem Gefühl der Luſt oder Unluſt zuſammen, um durch daſſelbe über ſeine Beſchaffenheit zu urtheilen, aber nicht ihn zu erkennen.

b. Ich ſage ferner nicht, dieſer oder jener Gegenſtand iſt für mich ſchön, ſondern iſt ſchön, und ſetze damit zwar nicht voraus, daſs Jedermann dieſem Urtheile beiſtimmen werde, weil das vorausſetzen würde, daſs ſowohl ich, als Jedermann einen guten Geſchmack habe; aber doch, daſs Jedermann meinem Urtheile beiſtimmen ſollte, und erkläre es damit eben für allgemein, oder behaupte, daſs der Gegenſtand Jedermann gefalle, der Geſchmack habe.

c. Da durch das Urtheil, ein Gegenſtand ſei ſchön, erklärt wird, er gefalle, ſo muſs dieſes Gefallen einen Grund haben. Nun kann er uns, wie gezeigt worden iſt, nicht ſeiner objectiven Zweckmäſsigkeit wegen gefallen, denn ſonſt würden wir ihn für nützlich oder für vollkommen erkennen, aber nicht als ſchön empfinden. Folglich muſs er durch ſeine ſubjective Zweckmäſsigkeit gefallen, d. i. dadurch, daſs er ſo eingerichtet iſt, daſs er dem Subject, welches die Vorſtellung des Gegenſtandes hat, gefallen muſs. Iſt nun dieſe ſubjective Zweckmäſsigkeit von der Art, daſs in dem Subject ein Bedürfniſs liegt, welches durch den Gegenſtand befriedigt wird, ſo hat der Gegenſtand einen ſubjectiven Zweck, allein dann iſt der Gegenſtand dem Subject angenehm, aber nicht ſchön, denn das Wohlgefallen iſt alsdann mit einem Intereſſe verbunden, und es iſt nicht der Gegenſtand welcher gefällt, ſondern das Daſeyn deſſelben. Alſo bleibt nichts übrig, als daſs der Gegenſtand dann ſchön heiſst, wenn er ſubjectiv zweckmäſsig iſt ohne allen Zweck, d. i. wenn er unſerm Erkenntniſsvermögen ſo angemeſſen iſt, daſs mit der bloſsen Auffaſſung der Form des Gegenſtandes Luſt verbunden iſt, worin eben das Gefallen der Schönheit beſtehet. Jeder

Gegenſtand beſtehet nehmlich aus Form und Materie, die Form wird angeſchauet, die Materie empfunden. Nun iſt das Wohlgefallen an der Schönheit nicht mit der Empfindung verbunden. Denn wenn der Gegenſtand unmittelbar durch die Empfindung gefällt, ſo befriedigt er irgend ein Bedürfniſs, und vergnügt ſchon, aber gefällt nicht bloſs, er iſt dann angenehm, aber nicht ſchön. Die Wärme des Sonnenſtrals im Winter iſt nicht ſchön, ſondern angenehm, weil uns frieret, und dieſes unangenehme Gefühl durch den Sonnenſtral aufhört, und das angenehme der Wärme entſtehet. Die Materie des Sonnenſtrals iſt es hier, die uns das Gefühl verurſacht, nicht die Form. Das Wohlgefallen an der Schönheit iſt hingegen mit der Form des Gegenſtandes verbunden, und liegt in einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben ohne allen Zweck. Ich nenne eine Gegend ſchön, nicht wegen der Bäume, Berge, des Waſſers und Graſes, wodurch ſie gebildet wird, denn läge das alles durcheinander, ſo wäre ſie nicht mehr ſchön; alſo iſt es die Form, in der alles geordnet iſt, warum ich ſie ſchön nenne. Dieſe Form erweckt, wenn ich den Gegenſtand auffaſſe, ein Wohlgefallen in mir, wegen welches ich denſelben ſchön nenne. Dieſe Zweckmäſsigkeit heiſst daher auch die formale, im Gegenſatze gegen die ſubjective materiale Zweckmäſsigkeit, welche darin beſtehet, daſs der Gegenſtand mit dem Gefühl des Angenehmen im Subject empfunden wird.

d. Endlich wird von einem Gegenſtande, den man für ſchön erklärt, durch dieſes Urtheil zugleich Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Wohlgefallens behauptet, oder daſs er Jedermann gefallen muſs. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber von einer eigenen Art, es iſt nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, daſs Niemand anders kann, und jeder den Gegenſtand wirklich ſchön finden werde; denn wie oft ſtreitet man nicht über die Schönheit eines Gegenſtandes. Es iſt auch nicht eine praktiſche Nothwendigkeit, daſs man etwa, gleichſam durch ein Geſetz verpflichtet, den Gegenſtand ſchön finden ſoll.

Sondern es ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Gefühlsvermögens, welches Kant den Gemeinsinn nennt, als objectiv vorgestellt wird, das heisst, wir gründen unser Urtheil, dass etwas schön sei, auf unser Gefühl, in so fern ist es subjectiv; nun verstatten wir aber Niemand, hierin andrer Meinung zu seyn, sondern wollen, unser Gefühl soll die allgemeine Norm des Gefühls jedes Andern seyn, es soll Jedermann statt einer Regel dienen, die sich nicht auf Begriffe bringen läfst, d. i. exemplarisch seyn. Wir machen also unser Privatgefühl zu einem gemeinschaftlichen Gefühl, oder behaupten, Andere müssen mit uns einen gemeinschaftlichen Sinn, ein Gefühlsvermögen haben, durch welches sie eben so fühlen, als wir durch das unsrige. Unter dieser Voraussetzung also wird die subjective Nothwendigkeit, dass wir nehmlich den Gegenstand schön finden müssen, als eine objective vorgestellt, dass ihn Jedermann, der ihn anschauet, schön finden soll.

Es sind nun, nachdem gezeigt worden ist, was mit dem Urtheile, etwas sei schön (oder das Gegentheil, häfslich) behauptet werde, noch zwei Fragen zu beantworten:

a. wie geht es zu, wenn wir etwas schön finden?

b. wie ist es möglich, dass ein solches Urtheil *a priori* seyn, oder Nothwendigkeit und Allgemeinheit damit verbunden seyn kann?

a. Antwort auf die erste Frage. Bei einem Urtheile müssen wir auf die Bedingungen desselben merken, d. h. auf dasjenige, was dazu gehört, wenn ein Urtheil möglich seyn soll; diese sind

α. die objectiven materialen Bedingungen;

β. die objectiven formalen Bedingungen;

γ. die subjectiven materialen Bedingungen;

δ. die subjectiven formalen Bedingungen.

α. Die objectiven materialen Bedingungen find der Inhalt eines Urtheils, die Begriffe im Subject und Prädicat, z. B. die Begriffe, Menfch und fterblich, in dem Urtheile, der Menfch ift fterblich. Diefe Bedingungen fehlen im äfthetifchen Urtheile gänzlich. Denn es wird in demfelben von aller Erkenntnifs abftrahirt, ehe ich noch weifs, was ein Ding ift, urtheile ich fchon, es ift fchön oder häfslich. Folglich ift weder im Subject ein Begriff, noch im Prädicat; denn das Prädicat fchön ift kein Begriff vom Dinge, fondern drückt etwas im urtheilenden Subject aus, was da macht, dafs der Urtheilende den Gegenftand fchön findet.

β. Die objectiven formalen Bedingungen des Urtheils find die Kategorien oder Verftandesbegriffe. Diefe liegen auch dem Urtheile, dafs etwas fchön oder häfslich fei, zum Grunde, und wir haben darnach gefunden, dafs ein folches Urtheil fubjectiv allgemein fei, ein Wohlgefallen im urtheilenden Subject ausdrücke, ein Verhältnifs des Gegenftandes zum urtheilenden Subject, nehmlich dafs der erftere für das letztere zweckmäfsig fei, angebe, und dafs es Nothwendigkeit ausfage.

γ. Die fubjective Bedingung eines Urtheils ift, wenn das Prädicat nichts am Gegenftande Befindliches, fondern etwas im urtheilenden Subject Vorhandenes über den Gegenftand ausfagt, welches niemals Erkenntnifs oder Begriff vom Gegenftande werden kann. Diefes kann nun nichts anders feyn, als eine fubjective Luft oder Unluft, z. B. der Wein ift angenehm. Es ift nehmlich nichts weiter im Subject, was ein Begriff von dem Gegenftande werden kann, als das Gefühl der Luft und Unluft. Ift diefe Luft nun mit der Materie des Gegenftandes, folglich der Empfindung, welche im Subject der Materie des Gegenftandes correfpondirt, verbunden, fo ift der Gegenftand angenehm, und die fubjective Bedingung des Urtheils material, welches aber in dem Urtheile, dafs etwas fchön fei, nicht der

Fall ist. Folglich bleibt für dieses Urtheil nichts übrig, als dafs es auf

b. der subjectiven formalen Bedingung der Urtheile beruhet, d. i. darauf, was es überhaupt möglich macht, dafs ein Urtheil entstehen kann, das ist dem Vermögen zu urtheilen selbst, oder der Urtheilskraft. Das Geschmacksurtheil sagt aus, dafs wir eine solche Anschauung haben, welche verursacht, dafs wir uns der Zusammenstimmung unsers Anschauungsvermögens zum Vermögen der Begriffe bewufst werden. Um die Urtheilskraft nehmlich, als die subjective formale Bedingung der Urtheile, in Thätigkeit zu setzen, wird erfordert, dafs die Anschauung aufgefafst werde, welches durch das Anschauungsvermögen (die productive Einbildungskraft) geschieht, theils dafs das Verstandesvermögen, welches Begriffe bildet, in Thätigkeit gesetzt werde, theils dafs beide Vermögen harmonisch wirken, ohne welches die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff nicht möglich ist. Da nun im Geschmacksurtheil weder Begriffe als Inhalt, noch die blofs subjectiven Gefühle, die mit der Materie des Gegenstandes verbunden sind, vorkommen, so kann dasselbe nichts anders seyn, als der Ausdruck dieser Zusammenstimmung des Anschauungsvermögens zum Verstande beim Auffassen eines Gegenstandes. Da durch das Geschmacksurtheil nicht wirklich unter Begriffe subsumirt wird, so ist die Einbildungskraft bei demselben in einer freien Thätigkeit, sie wird nicht durch den Verstand genöthigt, nach der Gesetzmäfsigkeit desselben zu wirken, um den Stoff zu Begriffen zu liefern, sondern schematisirt oder bildet ganz frei; der Verstand hingegen kann nicht anders als gesetzmäfsig wirken. Die Urtheilskraft, welche nun stets reflectirt, oder bei jedem Gegenstande der Anschauung den Begriff sucht, unter den sie subsumiren will, vergleicht den Gegenstand sogleich unabsichtlich mit diesem ihren Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen. Setzt nun bei dieser Reflexion der Gegenstand das Anschauungsvermögen in seinem freien Spiel in Uebereinstim-

mung mit der Gefetzmäfsigkeit des Verftandes, fo findet die Urtheilskraft den Gegenftand zweckmäfsig für ihre Reflexion, wodurch ein Wohlgefallen am Gegenftand erweckt, und derfelbe als fchön beurtheilt wird.

Hieraus folgt alfo, dafs der Grund des Gefchmacks kein andrer ift, als das fubjective Princip der Urtheilskraft zu reflectiren, oder für einen Gegenftand den Begriff zu fuchen, überhaupt, und der Gefchmack ift nichts anders als die reflectirende Urtheilskraft (U. 145. M. II, 629.).

b. Antwort auf die zweite Frage. Das Gefchmacksurtheil hat zwar ein empirifches Prädicat, nehmlich ein Gefühl, welches nicht *a priori* feyn und auch nicht *a priori* mit einer Vorftellung verbunden feyn kann, (ausgenommen bei der Willensbeftimmung durchs Moralgefetz) (U. 149. M. II, 635.). Indeffen wird doch die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gefühls im Gefchmacksurtheil behauptet, und folglich ift das Urtheil, dafs ich etwas fchön finde, *a priori*. (U. 150. M. II, 636.). Die Möglichkeit diefer Behauptung beruhet nun auf folgendem: wenn eingeräumt wird, dafs in einem Gefchmacksurtheile das Wohlgefallen am Gegenftande mit der blofsen Beurtheilung feiner Form verbunden fei, fo ift diefes Wohlgefallen nichts anders, als die Empfindung der fubjectiven Zweckmäfsigkeit diefer Form für die Urtheilskraft, da weder von Erkenntnifs, noch Nützlichkeit, noch Vollkommenheit der Form, als etwas Objectiven, noch vom Bedürfniffe derfelben, als etwas material Subjectiven hier die Rede feyn kann. Nun mufs die Urtheilskraft als fubjective formale Bedingung eines Urtheils bei allen Menfchen diefelbe feyn; weil 1. fich fonft Menfchen ihre Vorftellungen und felbft das Erkenntnifs nicht mittheilen könnten, 2. hier nicht von etwas Subjectiven in der Urtheilskraft, fondern dem Verhältniffe der in Thätigkeit gefetzten Erkenntnifskräfte (Einbildungskraft und Verftand) überhaupt die Rede ift. Folglich mufs die Uebereinftimmung eines Gegenftandes mit den fubjectiven formalen Bedingungen eines Ur-

theils, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft als für Jedermann gültig *a priori* angenommen werden können, d. i. das von allem Intereſſe reine Wohlgefallen im Geſchmacksurtheil muſs Jedermann mit Recht angeſonnen werden können (U. 150. M. II. 637.).

Es iſt nun noch die Frage zu beantworten: wie kömmt es denn, daſs der eine behauptet, über den Geſchmack läſst ſich nicht disputiren (*de guſtu non eſt disputandum)*, und der Andere doch wieder über den Geſchmack ſtreitet, und folglich die Maxime hat, über den Geſchmack läſst ſich ſtreiten? Iſt das nicht ein Widerſpruch? Behauptet der erſte nicht ganz richtig, daſs das Geſchmacksurtheil ſich nicht auf Begriffen gründe, und ſich folglich nicht beweiſen laſſe, daſs etwas ſchön oder häſslich ſei? Behauptet hingegen nicht der Andere das Gegentheil?

Antwort. Die Allgemeingültigkeit, die in einem Geſchmacksurtheil behauptet wird, lehrt allerdings, daſs ſich daſſelbe auf einen Begriff gründen müſſe; dieſer Begriff iſt aber unbeſtimmt und unbeſtimmbar, ſonſt würde das Urtheil aufhören ein Geſchmacksurtheil zu ſeyn, und würde ein Erkenntniſsurtheil werden. Nun giebt es aber keinen andern Begriff, der unbeſtimmt und unbeſtimmbar wäre, als den Begriff des Ueberſinnlichen. Folglich muſs dieſer den Geſchmacksurtheilen zum Grunde liegen. Das heiſst mit andern Worten, der Grund des Wohlgefallens an einem Gegenſtande wird von der Vernunft in das Ueberſinnliche geſetzt, und iſt nicht weiter begreiflich. Wir ſehen nur ſo viel ein, daſs auch hier der transſcendentale oder kritiſche Idealismus wieder der Schlüſſel zu den unvermeidlichen Widerſprüchen iſt, welche entſtehen, wenn man die ſinnlichen Gegenſtände für Dinge an ſich hält.

3. Das Princip zur Auflöſung des äſthetiſchen Problems iſt alſo die Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes für unſer Beurtheilungsvermögen. Es kann aber folgende Principien des Geſchmacks geben. Entweder

a. ist das Schöne etwas den Dingen an und für sich zukommendes, eine Beschaffenheit der Dinge, die sie auch hätten, wenn keine sie anschauenden Subjecte vorhanden wären. Dann läge es in der Materie und nicht in der Form, denn die erste ist allein empirisch. Dann wäre aber das Schöne mit dem Angenehmen völlig einerlei, und ein Trunk faulen Wassers, der in der Noth, vor Durst zu verschmachten, so angenehm ist, wäre schön. Dies heisst der Empirismus der Critik des Geschmacks; oder

b. das Schöne ist etwas in dem Erkenntnissvermögen liegendes, so dass die Schönheit eben so, durch das Erkenntnissvermögen, in die Naturdinge hineingelegt wird, wie Raum und Zeit, Ursache und Wirkung u. s. f. Dies ist der Rationalismus der Critik des Geschmacks, und er ist allein richtig, weil sonst mit dem Geschmacksurtheil nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden seyn könnte. Das Geschmacksurtheil ist folglich *a priori*, denn wenn auch andre Menschen einen Gegenstand noch nicht als schön oder hässlich beurtheilt haben, so kann ich dennoch bestimmen, wie sie alle darüber urtheilen sollten. Dieser Rationalismus ist aber entweder

α. von der Art, dass behauptet wird, das Schöne könne in bestimmte Begriffe gefasst werden, dann wäre das Geschmacksurtheil logisch, und das Schöne nicht von dem Guten, dieses sei nun entweder das Moralischgute, oder das Nützliche, oder das Vollkommene, unterschieden; oder

β. von der Art, dass behauptet wird, es könne nicht in bestimmte Begriffe gefasst werden, sondern sei bloss die Zweckmässigkeit des Gegenstandes in der Auffassung desselben für unser Beurtheilungsvermögen. Dann ist das Geschmacksurtheil wirklich ästhetisch, oder auf einem Wohlgefallen ohne Begriff beruhend. Nun ist aber der Rationalismus wiederum entweder

aa. von der Art, dass behauptet wird, jene subjective Zweckmässigkeit sei eine absichtliche. Dann

hat nehmlich die hervorbringende Urfache den Zweck gehabt, unfre Einbildungskraft zu begünftigen, und ihr Gegenftände zur Auffaffung zu verfchaffen, die zweckmäfsig für das Beurtheilungsvermögen find. Diefe Vorftellungsart heifst der Realismus der fubjectiven Zweckmäfsigkeit. Allein diefer Realismus einer fubjectiven Zweckmäfsigkeit ift ein Widerfpruch. Denn da er den Grund des Schönen in den Zweck eines Andern fetzt, fo wird dadurch die Zweckmäfsigkeit wieder objectiv. Wir dürften nun den Begriff entdecken, wornach die hervorbringende Urfache den Gegenftand gebildet hat, um ihn für unfer Beurtheilungsvermögen zweckmäfsig zu machen, oder feine Formen für unfer Wohlgefallen einzurichten; dann wäre das Gefchmacksurtheil aber wieder nicht äfthetifch, fondern logifch; oder

bb. von der Art, dafs behauptet wird, jene fubjective Zweckmäfsigkeit fei unabfichtlich. Dann ift die Natur, ohne dafs die Idee vom Zweck bei der Hervorbringung fchöner oder häfslicher Gegenftände zum Grunde liegt, zweckmäfsig zur Auffaffung für unfere Urtheilskraft; und nicht die Natur, fondern das freie Spiel der Einbildungskraft in der Auffaffung der Gegeftände, macht diefe fchön. Nicht die Natur erzeigt uns die Gunft, uns fchöne Gegenftände zu liefern, fondern wir erzeigen der Natur die Gunft, ihre Gegenftände als fchöne aufzunehmen. Die Natur giebt nur durch die Gegenftande die Gelegenheit, dafs wir die innere Zweckmäfsigkeit oder Vollkommenheit in dem Verhältniffe der Gemüthskräfte, bei der Beurtheilung jener Gegenftände, wahrnehmen. Der Grund aber, warum der Gegenftand für fchön, das ift das Wohlgefallen an der Form deffelben für nothwendig und allgemeingültig erklärt wird, liegt nicht in dem Dinge, fonft wäre ein Begriff davon möglich, fondern in dem Gefühl, welches doch das Wohlgefallen nur fubjectiv, folglich nicht nothwendig und allgemein macht. Diefer Widerfpruch wird nur dadurch gehoben, dafs die Naturdinge nicht Dinge an fich, fondern Erfcheinungen find. Es ift nehmlich zwar nicht möglich, durch beftimmte Begriffe Andern zu be-

weisen, dass etwas schön sei; aber es liegt in uns der unbestimmte und unbestimmbare Begriff vom übersinnlichen Substrat der Menschheit sowohl als der Naturdinge, oder von dem Dinge an sich, das in den Menschen und den Gegenständen der Natur erscheint. Auf diesem Begriff, als dem Grund von der subjectiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urtheilskraft, gründet sich das Geschmacksurtheil, und behauptet eben darum die allgemeine Mittheilung des Gemüthszustandes eines reinen Wohlgefallens an einem Naturdinge, weil jener Begriff nicht der eines einzelnen Naturdinges ist, sondern der des allgemeinen Substrats der Menschheit und der Naturdinge, welches aber in der Natur nur in einzelnen Subjecten und Objecten erscheint. (U. 235. 236, M. II, 743. 744.).

Aus diesem Begriff läfst sich aber nichts erkennen und nichts beweisen, sondern er muss blofs angenommen werden, weil sonst der Anspruch des Geschmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten ist (U. 235. 236. M. II, 743. 744.).

4. Dafs nun der Idealismus der subjectiven Zweckmäfsigkeit der Natur das Princip zur Auflösung des ästhetischen Problems sei, ist klar dargethan worden. Wir haben nehmlich gesehen, dass das Urtheil, der Gegenstand ist schön, keinen Begriff vom Gegenstande gebe, sondern ein Wohlgefallen an demselben aussage, welches bei Gelegenheit der Auffassung desselben, über die durch dieselben zum Bewufstseyn gekommene Zusammenstimmung des freien Spiels der Einbildungskraft mit der Gesetzmäfsigkeit des Verstandes, zur Beurtheilung eines Gegenstandes überhaupt, entstehet. Dieses Wohlgefallen wird in dem Geschmacksurtheil als allgemein mittheilbar und nothwendig vorgestellt, welches nur möglich ist unter Voraussetzung der Identität dieser Zusammenstimmung jener Gemüthskräfte bei allen einzelnen Subjecten, folglich eines übersinnlichen Substrats, das nur in den verschiedenen einzelnen Subjecten erscheint, und bei allen diesen Subjecten zu dem übersinnlichen Substrat des für schön erklärten Ge-

ſtandes in dem nehmlichen unbeſtimmbaren Verhältniſſe (oder etwas einem Verhältniſſe Analogen) ſtehet; ohne welche Vorausſetzung das Geſchmacksurtheil nicht objectiv ſeyn könnte, ſondern immer ſubjectiv bleiben müſste. Die beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils ſind:

a. Allgemeingültigkeit, ohne Begriff,

b. Subjectivität, mit Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit verbunden.

Die Momente des Beweiſes für obiges Princip ſind:

a. daſs es kein objectives Princip des Geſchmacks giebt, nach welchem ſich beweiſen läſst, daſs etwas ſchön ſei;

b. daſs das Princip des Geſchmacks das ſubjective Princip ſei, nach welchem die Urtheilskraft überhaupt verfährt, wenn ſie reflectirt, oder zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht; oder die ſubjective formale Bedingung aller Urtheile überhaupt;

c. die Unmöglichkeit der Vereinigung der beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacks, ohne den Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit und die Idee des Ueberſinnlichen als Princip dieſer ſubjectiven Zweckmäſſigkeit für das Erkenntniſsvermögen vorauszuſetzen.

5. Die Art, das Phänomen der Urtheilskraft, daſs ſie etwas ohne alle Begriffe, nach einem bloſsen Gefühl, und dennoch objectiv beurtheilt, von dem Princip des Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit abzuleiten, beſtehet nicht darin, daſs die Begreiflichkeit eines Geſchmacksurtheils gezeigt wird, denn dieſes iſt eben ſo unbegreiflich, als ein apodictiſch und unbedingt gebietendes Sittenprincip. Beide gründen ſich auf das Ueberſinnliche. Allein beide ſind wirklich, und von beiden kann gezeigt werden, was ſie nothwendig vorausſetzen. Die Ableitung eines Phänomens vom Ueberſinnlichen iſt n e eine Erklärung, ſondern nur eine nothwendige Annahme der Vernunft, hier zu einer Handlung der Ur-

theilskraft, der ſie ſich nicht entſchlagen kann. Dieſe Vorausſetzung iſt darum nothwendig, weil ſie in dem Urtheil ſelbſt liegt; ſo wie in jeder moraliſchen Vorſchrift der freie Wille poſtulirt wird, eben ſo wird auch in jedem Geſchmacksurtheil die Idee des überſinnlichen Subſtrats der Menſchheit und des ſinnlichen Gegenſtandes vorausgeſetzt. Hierdurch wird allien der Widerſpruch zwiſchen Subjectivität und Objectivität des Geſchmacksurtheils gehoben, aber freilich eben deswegen daſſelbe nicht begriffen (U. 237. M. II. 747.).

6. Und nun können wir einſehen, was in dieſer Auflöſung noch dunkel iſt. Es iſt:

a. daſs ſich das Geſchmacksurtheil auf keinen Begriff gründet, und der Verſtand es doch begreifen will;

b. daſs ſich das Geſchmacksurtheil auf den Begriff des Ueberſinnlichen gründet, welches gar nicht begriffen werden kann.

7. Der Grund der Dunkelheit in der Auflöſung des Geſchmacksproblems liegt

a. darin, daſs wir es hier mit einem Gefühl und nicht mit einem Begriff zu thun haben. Wenn ich ſage, das Geſicht iſt ſchön, ſo iſt es, als behauptete ich etwas, was vom Geſicht gedacht werde. Allein das Prädicat ſchön iſt kein Gedanke, kein Begriff, noch weniger liegt es in dem Begriff des Geſichts. Aber ein Urtheil, das zum Prädicat keinen Begriff, ſondern die Ausſage eines Gefühls hat, heiſst äſthetiſch; und die Beſchaffenheit eines Urtheils, daſs das Prädicat nicht im Begriff des Subjects liegt, macht es zu einem ſynthetiſchen Urtheil. Nun behaupte ich aber mit dem Urtheil, das Geſicht iſt ſchön, daſs es auch Andre ſchön finden ſollen, noch ehe ich die Erfahrung mache, ob ſie es ſchön finden. Folglich iſt das Urtheil ein äſthetiſches ſynthetiſches Urtheil *a priori*. Ein Urtheil *a priori* aber bedarf eines Beweiſes, und da kann man nun ein äſthetiſches Urtheil

a priori nicht beweifen, und warum? weil die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat weder in einer Anfchauung gegründet ift, wie bei der Erfahrung, oder in der Geometrie, noch in einem Begriff, wie in Dogmen, noch in der Möglichkeit der Erfahrung, wie im Grundfatze des Verftandes, z. B. dafs alle Veränderung eine Urfache habe; fondern in der Empfindung, dafs mein Anfchauungsvermögen d. i. die Einbildungskraft, in fo fern fie einen wirklich vorhandenen Gegenftand bildet, nicht nur den Verftand zum Nachdenken darüber, um nehmlich den Gegenftand auf Begriffe zu bringen, belebt und erweckt, fondern es ihm auch möglich macht, diefe Bildungen leicht nach feinen Gefetzen zu bearbeiten oder zu denken; und umgekehrt, dafs der Verftand in feinem Beftreben, Begriffe zu bilden, wieder die Einbildungskraft in Thätigkeit fetzt, ohne fie doch durch einen Begriff auf eine folche beftimmte Thätigkeit einzufchränken, dafs fie zu diefem Begriff den Stoff liefern mufs. Diefe wechfelfeitige Belebung, wobei die Einbildungskraft freies Spiel hat, ift wie jede Belebung ein Gefühl, und zwar der Beförderung des Zwecks des Erkenntnifsvermögens, folglich ein Gefühl der Luft, welches macht, dafs wir den Gegenftand, der diefe Zufammenftimmung beider Vermögen durch die wechfelfeitige Belebung zum Gefühl bringt, fchön nennen. Es läfst fich alfo nicht einfehen, dafs etwas fchön fei, oder aus Begriffen erkennen, fondern nur in der Beurtheilung fühlen. Man kann alfo eigentlich ein Gefchmacksurtheil nicht durch Gründe beweifen, fondern man müfste die fubjectiven Hinderniffe wegräumen, die in falfchurtheilenden Subjecten das Gefchmacksurtheil verfälfchen, welches nicht möglich ift. Wer in feiner Kindheit Grauns Paffion fich einüben mufste, und dabei fehr gemifshandelt wurde, wird vielleicht einen Widerwillen gegen diefe Mufik gefafst haben. Diefer Widerwille entftehet nun immer wieder, wenn er die Paffion hört, verfälfcht fein Gefchmacksurtheil, und hindert das Subject, fie fchön zu finden. Wer ihm beweifen wollte, Grauns Paffion fei fchön, müfste ihm den Widerwillen dagegen, der von den Schlägen herrührt, die er bekommen hat, wegnehmen können. Noch dunk-

ler als dies Bemühen, etwas erkennen zu wollen, was doch nur in der Beurtheilung gefühlt werden kann, ist

b. die Ableitung der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurtheils vom Begriff des Uebersinnlichen. Die Möglichkeit einer ganz gleichen Subjectivität, in allen das Schöne oder Häfsliche Beurtheilenden, ist nicht anders denkbar, als so, dafs sie auf einem gemeinschaftlichen gleichen Grunde beruhet. Ich setze nehmlich dadurch, dafs ich ein Geschmacksurtheil fälle, stillschweigend voraus, dafs alle anschauenden Subjecte nicht nur auf einerlei Art afficirt werden, sondern dafs sie auch alle in der Auffassung der Empfindung zur Bildung der Form des Gegenstandes sich des freien Spiels ihres Erkenntnifsvermögens bei den nehmlichen Gegenständen durchs Gefühl der Lust bewufst werden. Dies ist nun freilich nicht anders denkbar als so, dafs die übersinnlichen Substrate des Gegenstandes und des urtheilenden Subjectes in der Erscheinung gleiche Wirkungen hervorbringen. Dies ist aber eine blofs den Wirkungen in der Sinnenwelt analoge Vorstellung, ein Denken, durch welches nichts begriffen wird, sondern das nur jedem Geschmacksurtheile nothwendig zum Grunde liegt. Das Uebersinnliche bekömmt also durch unsern Geschmack gleichsam eine Bestimmung, es wird als die Quelle der Zweckmäfsigkeit der Natur für unser Erkenntnifsvermögen vorausgesetzt.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Vorrede S. IX. — I. Th. §. 15. S. 44. f. — §. 37. 38. S. 149. ff. — §. 57. S. 235. ff. — §. 57. Anmerk. I. S. 245.

Durchdringen,

penetrare, *permeare*, *penetrer*. Eine Materie durchdringt die andere mechanisch, heifst, die eine hebt durch Zusammendrückung den Raum der Ausdehnung der andern völlig auf. Eigentlich ist dieser Begriff unmöglich, denn die Materie ist undurchdringlich (*impermeabile*) (N. 38. f.), f. Undurch-

dringlichkeit. Eine Materie durchdringt die andere chemisch, heisst, sie vereinigt sich so mit derselben, dass kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern von ihr specifisch unterschiedenen in derselben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre. Ob es eine solche Durchdringung giebt, läſst ſich nicht ausmachen. Sie läſst ſich aber denken, denn es läſst ſich kein Grund angeben, warum Klümpchen übrig bleiben ſollten, die ſich nicht mit einander vereinigen. Eine vollkommene chemiſche Auflöſung würde eine ſolche Durchdringung der Materien ſeyn, gegen deren Möglichkeit ſchwerlich etwas einzuwenden iſt, und deren Unbegreiflichkeit bloſs auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben iſt (N. 95. ff.) ſ. Auflöſung.

Durchdringende Kraft,

diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann. (N. 67.) Z. B. die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Cörper Einfluſs hat, ſ. Anziehungskraft, 10. ſ. Die urſprüngliche Anziehung, welche die Materie ſelbſt möglich macht, iſt eine durchdringende Kraft.

Dynamik,

dynamica, dynamique. Derjenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Bewegung, als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer urſprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht (N. XXI.).

Kant verſtehet aber unter metaphyſiſcher Naturlehre die Wiſſenſchaft von denjenigen Geſetzen

der Natur, die derselben *a priori* zum Grunde liegen, und nicht bloſse Erfahrungsgeſetze ſind, z. B. daſs die Materie den Raum, den ſie einnimmt, durch zurückſtoſſende Kräfte erfüllt. Alle Veränderung aber, die mit der Materie vorgehen kann, iſt Bewegung; dieſe iſt folglich die Grundbeſtimmung der Materie, und folglich iſt die metaphyſiſche Naturlehre eigentlich eine reine Bewegungslehre. Die Bewegung nun, als zur Beſchaffenheit (Qualität) der Materie gehörig, oder auch, die Bewegung als Beſchaffenheit der Materie, iſt der Gegenſtand, den die Dynamik betrachtet. Die Bewegung wird in derſelben von der Materie ſelbſt abgeleitet, als Wirkung einer Kraft, die derſelben eigenthümlich iſt, und die nicht weiter von einer andern kann abgeleitet werden, und daher urſprüngliche Kraft heiſst. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt die Materie, in ſo fern ſie den Raum erfüllt, welches ihre Grundeigenſchaft iſt, und die Dynamik lehrt, daſs dieſe Erfüllung des Raums die Wirkung der Grundkräfte der Materie zu bewegen iſt.

Es iſt alſo dieſe metaphyſiſche Dynamik wohl zu unterſcheiden von der mathematiſchen, welche als ein Theil der Mechanik betrachtet wird, und von der Berechnung und Ausmeſſung der Wirkungen der mechaniſchen Kräfte *(doctrina de viribus)* handelt; noch weniger iſt ſie die ganze höhere Mechanik, oder die Anwendung der höhern Mathematik auf die mechaniſchen Kräfte und durch ſie gewirkte Bewegungen ſelbſt. Sondern ſie iſt bloſs die philoſophiſche Betrachtung der Grundkräfte der Materie, welche daraus entſpringt, daſs man die Beſchaffenheit der Materie, ohne alle Quantität derſelben, erwägt; dann iſt die Materie nichts anders, als ein Bewegliches, das aus bewegenden Kräften beſtehet, wodurch es alle Materie zurückſtöſst, die in den Raum, den die erſtere einnimmt, eindringen will.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 31 105.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Die ganze

Naturlehre bekömmt durch ſie eine andere Geſtalt, indem durch dieſelbe die Materie nicht mehr, unter dem Namen des Soliden, als etwas betrachtet wird, was durch bloſses Daſeyn den Raum erfüllt; denn dies annehmen, heiſst alle weitere Unterſuchung ein für allemal abſchneiden. Sondern die Materie, oder das Reale der Gegenſtände äuſserer Sinne, iſt urſprünglich bewegende Kraft, durch welche erſt die mechaniſche Bewegung der Materie möglich iſt. (N. 33.) Statt daſs man die Materie bisher als etwas betrachtet, das abſolute Undurchdringlichkeit hat, zeigt Kant in der Dynamik, daſs dieſes ein leerer Begriff ſei, und daſs die Materie nichts anders als zurücktreibende Kraft ſei. (N. 81.)

Ich will hier eine kurze Ueberſicht deſſen geben, was Kant in der Dynamik vorgetragen hat. Nachdem er nehmlich die Materie, welche das Gegebene (*datum*) iſt, das in der metaphyſiſchen Naturlehre *a priori* unterſucht wird, nach der Gröſse ihrer Grundbeſtimmung d. i. der Bewegung unterſucht hat, in der reinen Gröſſenlehre der Bewegung (Phoronomie), erforſcht er in der Dynamik die Beſchaffenheit der Bewegung als Eigenſchaft der Materie; die Dynamik iſt folglich die reine Beſchaffenheitslehre der Bewegung, und da zeigt ſich die Bewegung in dem Beweglichen als eine urſprünglich bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Unterſuchung giebt, iſt, daſs ſie einen Raum erfüllt. Dies iſt alſo auch die Erklärung derſelben, welche an der Spitze der Wiſſenſchaft ſtehet, und daher die dynamiſche Erklärung des Begriffs heiſst.

Es muſs nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demſelben *a priori* folgt. Daher ſind hier folgende merkwürdige Lehrſätze aufgeſtellt und bewieſen, die freilich das Gegentheil lehren von unſerm bisherigen (atomiſtiſchen) Syſtem.

a. Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloſse Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft;

b. die Materie erfüllt ihre Räume durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine eigene Ausdehnungskraft, die einen beſtimmten Grad, über den kleinern oder gröſsern ins Unendliche können gedacht werden (ſie iſt die erſte weſentliche Grundkraft der Materie);

c. die Materie kann ins Unendliche zuſammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groſs auch die drückende Kraft derſelben ſei, (mechaniſch) durchdrungen werden;

d. die Materie iſt ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie iſt;

e. die Möglichkeit der Materie erfordert, daſs ſie eine Anziehungskraft habe, als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben;

f. durch bloſse Anziehungskraft, ohne Zurückſtoſſung, iſt keine Materie möglich;

g. die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andre durch den leeren Raum (*in diſtans*);

h. die urſprüngliche Anziehungskraft, worauf ſelbſt die Möglichkeit der Materie, als einer ſolchen, beruht, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Hierdurch wird es nun möglich, folgende Begriffe richtiger zu erklären, und ebenfalls ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

Quantität.
- a. der Materie als Raum erfüllend;
- b. einen Raum erfüllend;
- c. des leeren Raums;
- d. einen Raum einnehmend;

Qualität.
- e. der Anziehungskraft;
- f. der Zurückſtoſsungskraft;
- g. der Ausdehnungskraft, oder urſprünglichen Elaſticität;
- h. des Durchdringens;
- i. der Undurchdringlichkeit;

Relation.
- k. der materiellen Subftanz;
- l. der Trennung;
- m. der phyfifchen Theilung;
- n. der phyfifchen Berührung;
- o. der Wirkung in die Ferne (*actio in diftans*);
- p. der Flächenkraft;
- q. der durchdringenden Kraft.

Noch find ein Paar Anmerkungen angehängt als Verfuch zur Conftruction der Materie, von dem aber Kant ausdrücklich bevorwortet, dafs er fie nicht als nothwendig zum dynamifchen Syftem gehörig aufftelle und für vollkommen evident ausgebe.

In einem allgemeinen Zufatze zeigt Kant, dafs er die metaphyfifche Dynamik vollftändig abgehandelt habe. Da fie nehmlich die Anwendung des Verftandesbegriffs der Befchaffenheit auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenftande hat, fo mufs diefe Befchaffenheit durch die drei Momente der Kategorie der Qualität, nehmlich die Realität, Negation und Limitation durchgeführt werden. Und dies ift gefchehen, denn die Befchaffenheit der Materie ift die Erfüllung des Raums, diefe wird betrachtet

a. der Realität nach, als Erfüllung des Raums durch Zurückftofsungskraft;

b. der Negation nach, als etwas, das dem Realen entgegengefetzt ift, Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft;

c. der Limitation nach, als Einfchränkung der erften Kraft durch die zweite, wodurch die Materie einen Grad der Erfüllung des Raums erhält.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, die das dynamifche Syftem gegen das atomiftifche in Schutz nimmt, d. i. zeigt, dafs das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur nicht die fogenannte Solidität, oder die abfolute Undurchdringlichkeit fei; fondern dafs alles Reale der Gegenftände äufserer Sinne

(oder das, was nicht blofs Beſtimmung des Raums iſt) als bewegende Kraft angeſehen werden müſſe. Er ſtellt zu dem Ende die Momente auf, worauf ſich die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie insgeſammt *a priori* bringen läſst, und giebt die Erklärung folgender reellen Begriffe:

α, des Körpers;

β, des Raumesinhalts;

γ, der Dichtigkeit;

δ, des Zuſammenhangs;

ε, des Flüſſigen;

ζ, des Verſchiebens an einander;

η, des Getrenntwerdens;

ϑ, des Feſten oder Starren;

ι, der Reibung;

κ, der Klebrigkeit;

λ, des Spröden;

μ, der Elaſticität;

ν, der Auflöſung;

ο, der Scheidung;

π, der chemiſchen Durchdringung;

und folgender leerer Begriffe:

ρ, der Atomen;

σ, des Leeren;

τ, der erſten Körperchen;

υ, der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

φ, der abſoluten Gleichartigkeit derſelben.

χ, der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhangs derſelben

und macht den Beſchluſs mit der Beantwortung wegen der Zuläſſigkeit leerer Räume in der Welt.

Kant, metaphyſ. Anſangsgr. der Naturlehre, Vorrede S. XXI. II. Hauptſt. S. 31 — 106.

Dynamiſch,

dynamicum, *dynamique*. So heiſst etwas, wenn es auf das Daſeyn einer Erſcheinung überhaupt gehet. Es kann nehmlich etwas entweder bloſs eine Beziehung auf die Anſchauung eines Gegenſtandes haben, dann iſt es mathematiſch, weil nehmlich die Mathematik es bloſs mit Anſchauungen zu thun hat; oder es hat auf das Daſeyn eines Gegenſtandes Beziehung, dann iſt es dynamiſch, vom griechiſchen Wort δυναμις, welches Kraft bedeutet, weil jedes Daſeyn, als Wirkung, auf eine Kraft, als ihre Urſache, hinweiſet. Das Daſeyn kann man nehmlich nicht conſtruiren oder mathematiſch darſtellen, die Anſchauung hingegen kann man conſtruiren, aber der Gegenſtand derſelben hat darum noch kein Daſeyn; daher iſt die mathematiſche Vorſtellung, welche nur zeigt, wie der Gegenſtand, wenn er da wäre, der Form und Materie nach beſchaffen ſeyn müſste, von der dynamiſchen Vorſtellung, welche ausſagt, daſs und wie ſein Daſeyn möglich, oder wirklich, oder nothwendig iſt, ſehr verſchieden (C. 199.).

2. So giebt es dynamiſche Grundſätze. Dieſe ſind die Analogien der Erfahrung, und die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt, welche nicht um ihres Inhalts willen, ſondern wegen ihrer Anwendung dynamiſche heiſsen, weil ſie nehmlich bloſs dazu dienen, Nothwendigkeit, und dadurch Sicherheit in das Daſeyn eines Gegenſtandes der Sinne zu bringen, (C. 201.) ſ. Analogie der Erfahrung, beſonders 4, u. 5.

3. Eben ſo nennt Kant eine Verbindung dynamiſch, weil ſie die Verbindung des Daſeyns des Mannichfaltigen betrifft, (C. 201 *) ſ. die Wörter: Verbindung und Syntheſis.

4. Verhältniſſe heiſsen dynamiſch, wenn ſie durch eine dynamiſche Verbindung entſtehen, z. B. das der

Inhärenz (C. 262.), f. Verhältnifs. Uebrigens findet man, was dynamifche Kategorie, Gemeinfchaft, Idee, Theilung und Naturphilofophie heifst, unter diefen Wörtern und dem Wort Dynamik.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 199. 201. 262.

E.

Edel,

nobile, *noble* ist das, was das Gefühl des Erhabenen, aber bloss mit ruhiger Bewunderung verbunden, erweckt (S. II, 294.). Eine grosse Höhe ist edel, denn sie ist erhaben, und dieses Gefühl ist zugleich mit ruhiger Bewunderung begleitet. Der Bau einer aegyptischen Pyramide ist edel, ein Arsenal muss edel seyn (S. II, 297.).

2. Handlungen Anderer, die mit grosser Aufopferung, und zwar bloss um der Pflicht willen, geschehen sind, lassen sich unter dem Namen edler Thaten preisen. In so fern nehmlich Spuren da sind, welche vermuthen lassen, dass sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind, sind diese Handlungen erhaben, weil die Vorstellung derselben mit dem Gefühl der Ueberlegenheit des Gemüths über die Natur, in ihrer ganzen grossen Macht sinnlicher Triebfedern, verbunden ist. Dieses Gefühl der Erhabenheit ist aber zugleich mit ruhiger Bewunderung verknüpft (P. 152.).

3. In unsern empfindsamen Schriften wird viel von edlen Handlungen geredet, worunter man überverdienstliche Thaten versteht. Dieser Begriff ist falsch, denn man setzt dabei voraus, dass durch diese Handlungen noch mehr geleistet werde, als die eigentliche Pflicht, die Achtung fürs Gesetz nothwendig erfordert (P. 276.).

Educt,

eductum, feines Gleichen, ift der organifche Cörper, wenn er als Keim fchon bei der Schöpfung in dem erften Individuum feiner Gattung ift mit erfchaffen worden, bei jeder neuen Generation aber immer mehr und endlich durch die Begattung vollkommen entwickelt wird (U. 376.).

2. In der Lehre von der Zeugung heifst das Syftem, dafs die organifchen Cörper blofs Educte feyn follen, das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; beffer könnte man es die Involutionstheorie, oder die Theorie der Einfchachtelung nennen. Das Syftem der individuellen Präformation heifst es, weil nach demfelben jedes organifche Individuum fchon bei der Schöpfung als Keim ift präformirt oder vorausgebildet worden. Die fo fchön abwechfelnden Geftalten der Gewächfe und Thiere, fagt Bonnet (Betrachtung über die Natur S. 158.) find in dem Syfteme diefer vortrefflichen Vorherordnung (Präformation) nichts anders, als die letzten Erfolge einer Menge von allmähligen Veränderungen, welche felbige vor ihrer Geburt erlitten, und die vielleicht gleich bei der Schöpfung angefangen haben. Es heifst die Evolutionstheorie, weil nach derfelben die Keime gleich bei der erften Schöpfung erfchaffen worden, fo dafs fich nun eine Generation nach der andern blofs zu entwickeln braucht. Es heifst endlich die Involutions- oder Einfchachtelungstheorie, weil man fich nach derfelben gemeiniglich vorftellt, dafs die Keime in einander gefchachtelt und bei der erften Schöpfung gleich in die erften Stammeltern gelegt feyn follen, fo dafs nun eine Generation derfelben nach der andern durch die Paarung oder Befruchtung zur Entwickelung gelange. „Es kann feyn, fagt Bonnet (a. a. O. S. 160.), dafs alle Keime von einerlei Art urfprünglich in einander eingefchloffen gewefen, und dafs fie fich nur von Gefchlecht zu Gefchlecht entwickeln. Diefe Hypothefe der Einfchlieffung,

fährt Bonnet fort, ist der schönste Sieg, den der Verstand über die Sinne erhalten hat, und die Natur scheinet uns selbst richtige Beweise der Einschliessung darzubieten; sie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeschlossen, einen Embryo in einem andern" (U. 376.).

3. Dem Satze, dass der organische Cörper das Educt seines Gleichen sei, ist in der Lehre von der Zeugung der Satz entgegen gesetzt, dass er das Product seines Gleichen sei, worunter verstanden wird, dass der organische Cörper, nicht aus seines Gleichen entwickelt, sondern wirklich producirt, erzeugt oder hervorgebracht werde (U. 376.). Wäre z. B. die Theorie richtig, dass die im Saamen der männlichen Thiere beobachteten kleinen Thierchen die Keime zu künftigen vollkommnen Geschöpfen sind, so wären diese Geschöpfe Educte ihres Gleichen. Bildet hingegen ein in der organischen Materie liegender Bildungstrieb das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungsstoff der alten, so ist das Geschöpf ein Product seines Gleichen (U. 376.).

4. Kant hält die organischen Wesen nicht für Educte, sondern für Producte ihres Gleichen, aus folgenden Gründen:

a. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, erklärt damit nichts; denn es bleibt immer Hyperphysik, wenn ich die Schöpfung in meine Erklärung einmische, sie mag nun im Anfang alle Keime hervorgebracht und in einander eingeschachtelt haben, oder sie bei Gelegenheit jeder Zeugung hervorbringen.

b. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, kann die Erzeugung der Missgeburten nicht erklären. Warum sollte der Schöpfer Keime zu Missgeburten erschaffen haben? Da nun offenbar äussere Ursachen an den Missgeburten schuld sind, und die Natur den daraus entstehenden Fehler offenbar nach Möglichkeit gut macht, so muss der Verfechter der Einschachtelungstheorie doch zugleich eine bildende Kraft in der Materie annehmen.

c. Wer hingegen das organifche Wefen für ein Product feines Gleichen hält, hat überwiegende Erfahrungsgründe für feine Theorie, f. Bildungstrieb, III.

d. Wer das organifche Wefen für ein Product feines Gleichen hält, hat die Vernunft für fich; weil er fo wenig Uebernatürliches zuläfst, als nur möglich ift, und, unbekümmert um den erften Anfang aller organifchen Materie, der aufser den Grenzen der Phyfik liegt, die Fortpflanzung der organifchen Wefen, als von der Natur, nicht blofs entwickelt, fondern gewirkt, betrachtet (U. 377, 378.).

Man fehe übrigens den Artikel Bildungstrieb.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. S. 376 - 378.

Ehe,

matrimonium, *mariage*. Die natürliche Gefchlechtsgemeinfchaft nach dem Gefetze, oder die Verbindung zweier Perfonen, verfchiedenen Gefchlechts, zum lebenswierigen wechfelfeitigen Befitze ihrer Gefchlechtseigenfchaften (Geburtsglieder) (K. 107.).

2. Die Gefchlechtsgemeinfchaft ift der wechfelfeitige Gebrauch, den ein Menfch von des Andern Gefchlechtsorganen und Vermögen macht; fie ift natürlich, wenn diefer Gebrauch fo gemacht wird, dafs dadurch feines Gleichen erzeugt werden kann. Diefe natürliche Gefchlechtsgemeinfchaft ift nach dem Gefetze, d. i. nach einer folchen allgemeinen Regel, welche diefe natürliche Gefchlechtsgemeinfchaft zur Pflicht macht. Es ift alfo die Ehe eine Verbindung, die

a. den wechfelfeitigen Befitz der Gefchlechtseigenfchaften zum Zweck hat;

b. zwifchen Perfonen verfchiedenen Gefchlechts gefchloffen wird;

c. nach dem Gefetze gefchloffen wird;

d. zwifchen zwei Perfonen gefchloffen wird;

e. lebenslang dauert. Diefe letztere Bedingung ift in der zweiten Erklärung noch hinzu gekommen (K. 107.).

3. a. Die Ehe hat den wechfelfeitigen Befitz der Gefchlechtseigenfchaften, oder die natürliche Gefchlechtsgemeinfchaft zum Zweck. Wolf lehrte (Grundfätze des Natur- und Völkerrechts §. 856.), dafs der Zweck der Ehe fei, Kinder zu erzeugen und zu erziehen. Das mag allerdings der Zweck feyn, zu welchem die Natur den Gefchlechtern Neigung zu einander einpflanzte. Aber es kann nicht der Zweck der Ehe feyn, weil dann mit dem Aufhören der Zeit des Kinderzeugens auch die Ehe fich auflöfen und nicht lebenslang dauern würde.

4. b. Die Ehe wird zwifchen Perfonen verfchiedenen Gefchlechts gefchloffen. Würde fie zwifchen Perfonen eben deffelben Gefchlechts gefchloffen, fo müfste der Zweck derfelben eine unnatürliche Gefchlechtsgemeinfchaft, d. h. ein unnatürlicher Gebrauch feyn, den ein Menfch von den Gefchlechtsorganen und dem Vermögen des Andern machen wollte. Das könnte aber nicht eine Ehe nach dem Gefetze feyn, weil fie Uebertretung der moralifchen Gefetzgebung, und folglich Läfion der Menfchheit in unfrer eigenen Perfon feyn würde. Denn der unnatürliche Gebrauch der Gefchlechtsorgane an unfrer eigenen Perfon, ift der Gebrauch derfelben wider ihren Zweck (indem nicht der wirkliche Gegenftand, fondern ein durch die Einbildung gefchaffener dazu reitzt), folglich der Gebrauch unfrer eigenen Perfon als blofsen Mittels eines Andern, oder unfrer felbft. Denn wer feine Gefchlechtsorgane unnatürlich gebraucht, der bedient fich einer Perfon, blofs als eines Mittels, zur Befriedigung feiner Luft oder feiner thierifchen Triebe, weil fie mit Luft verknüpft ift. Der Menfch aber ift keine Sache, mithin nicht etwas, das blofs als Mittel gebraucht werden kann, fondern mufs bei allen feinen

Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann Niemand über den Menschen in seiner Person disponiren, einen unnatürlichen Gebrauch von seinen Geschlechtseigenschaften zu machen (es sei nun zur Onanie, Päderastie oder Sodomie). Die Läsion der Menschheit bei einer solchen Uebertretung des Gesetzes ist nicht blofs Abwürdigung, sondern Schändung der Menschheit in seiner Person, weil sie die Menschheit gänzlich der thierischen Neigung überläfst, und den Menschen zur geniefsbaren, aber hierin doch zur naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt (P. 78.). (K. 107. G. 67.).

5. c. Die Ehe wird nach dem Gesetze geschlossen. Wenn zwei Personen von ihren Geschlechtseigenschaften wechselseitigen Gebrauch machen wollen, so dürfen sie dieses nicht beliebig, sondern müssen einen gesetzlichen Vertrag darüber machen, wodurch ihnen jener Gebrauch zur Pflicht wird. Der Beweis, den Kant für diesen Satz giebt, ist vorzüglich angefochten worden, daher er verdient besonders ins Licht gesetzt zu werden.

6. Beweis. α. der natürliche Gebrauch, den eine Person des einen Geschlechts von den Geschlechtsorganen des Andern macht, ist ein Genufs, zu dem sich jene Person dem Andern hingiebt.

β. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, denn er wird blofs das Mittel der Befriedigung eines Naturbedürfnisses des Andern, dafs er lebt oder Vernunft hat, unterscheidet ihn nicht z. B. von der Speise, womit der Andere seinen Hunger stillt *). Nun wider-

*) Der Weise sieht beide Instincte, den Hunger und die Liebe, mit gleichen Augen an; er siehet im Essen und Lieben des Seinigen nichts Unanständiges, aber im Essen und Lieben des Fremden sieht er zwei gleich grofse Frevelthaten. Einleit. in die Moral von Pörschke. S. 318.

ſtreitet er aber dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon, ſich bloſs als Mittel gebrauchen zu laſſen.

γ. Nur unter der einzigen Bedingung iſt es möglich, daſs ſich ein Menſch dem andern zum Genuſſe hingebe, ohne daſs es dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon widerſtreite, daſs ſie einander wechſelſeitig rechtlich erwerben. Was nehmlich ein Menſch genieſst, das muſs das Seine ſeyn, er muſs es alſo rechtlich erworben haben. Wenn nun ein Menſch die Geſchlechtseigenſchaften des Andern zu ſeinem Genuſſe gebraucht, ſo muſs er dieſe, folglich den Menſchen, der dieſe Geſchlechtseigenſchaften hat, ſelbſt, erworben haben. Der Menſch muſs alſo ſeine Sache geworden ſeyn. Dieſes wäre aber eine Verletzung der Rechte der Menſchheit in der Perſon des erworbenen Menſchen. Folglich muſs der Menſch, welcher ſich dem Andern zum Genuſſe hingiebt, dieſen auch erwerben, weil jener alsdann die Sache deſſen iſt, der ihm, der ſich zum Genuſſe hingiebt, auch gehört, folglich dadurch ſein eigenes Eigenthum wird, d. i. ſein eigener Herr bleibt, oder ſeine Perſönlichkeit wieder herſtellt.

δ. Folglich iſt der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften nur nach dem Geſetze, d. i. unter der Bedingung der Ehe zuläſſig, und allein unter dieſer Bedingung möglich; denn nur unter dieſer Bedingung kann der Eine von dem Andern den Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften mit Recht fordern, und einer dem Andern ſich zum Genuſſe hinzugeben verpflichtet ſeyn.

7. Dieſes Eherecht iſt ein perſönliches Recht, d. h. ein ſolches, durch welches ein Menſch die Willkühr eines andern durch ſeine eigene nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That, nehmlich ſich zum Genuſſe ſeiner Geſchlechtseigenſchaften hinzugeben, beſtimmen kann. Aber dieſes perſönliche Recht iſt es doch zugleich auf eine dingliche Art, d. h. ſo, als wäre die Perſon, deren Willkühr durch die eines

Andern bestimmt wird, eine Sache, ein Eigenthum desselben. Kant sagt (K. 108.) dass es so sei, gründet sich darauf, weil, wenn einer der Eheleute (oder der beiden Personen, die eine Ehe mit einander geschlossen haben) sich verlaufen oder sich in eines Andern Besitz gegeben hat, der andere ihn jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist. Diese Behauptung ist allgemein aufgefallen. Denn entweder gründet hier Kant einen Satz des Naturrechts auf ein positives Gesetz, oder es ist hier ein Cirkel, indem das, was Rechtens ist, wieder auf etwas gegründet wird, was aus dem, was Rechtens ist, folgt. Ich erkläre mir diese Schwierigkeit so: Kant hatte schon vorher bewiesen, dass das Eherecht ein persönliches Recht auf dingliche Art sei, dadurch, dass er zeigt, dass die eine Person die andere, gleich als eine Sache, erwerbe. Er will nun zeigen, dass dieses auch mit den bisherigen Gewohnheiten nach positiven Rechten zusammen stimme. Man siehet es daraus, will Kant sagen, dass man immer das Eherecht zugleich für eine Art Sachenrecht gehalten hat, dass der eine der beiden Eheleute den andern aus dem angemassten Besitze eines Andern, gleich als eine Sache wieder in seine Gewalt zurückbringen kann. Es ist hier nehmlich bloss ein Versehen im Ausdruck; die Worte: gründet sich darauf, sollten heissen, erhellet daraus, siehet man schon daraus, dass man es nehmlich immer für recht gehalten hat u. s. w.

8. d. Die Ehe wird zwischen zwei Personen geschlossen. Dieses folgt aus 7. Würde sie zwischen mehreren Personen geschlossen, so wäre keine das vollkommene, sondern nur das gemeinschaftliche Eigenthum der andern; folglich würde dann auch keine Person die andere vollkommen erwerben. Daher bleibt in diesem Falle keine Person ihr eigener Herr, sondern ist immer zum Theil Sache. Wäre nehmlich die Ehe Polygamie, so dass entweder Ein Mann mehrere Weiber, oder auch Ein Weib mehrere Männer hätte (Polyandrie), so

würde die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil des Mannes, oder des Weibes gewinnen, weil Mann oder Weib zugleich ihren Mitgenossen in der Ehe gehören würde, und so würde sich diese Person immer zur bloſsen Sache machen. Giengen aber z. B. zwei Männer und zwei Weiber (oder überhaupt mehrere Personen beiderlei Geschlechts, aber so, daſs die Zahl der Männer und Weiber gleich wäre) eine gemeinschaftliche Ehe ein, so würde jedes Weib zwei Männern und jeder Mann zwei Weibern gehören. Hier scheint es zwar, als hebe sich beides mit einander auf, und als sei folglich eine solche Ehe erlaubt. Allein wenn ein Mann zwei Weiber hat, so ist jedes Weib, wie gezeigt worden, eine bloſse Sache, denn es erwirbt nur einen Antheil an dem Mann, nicht den ganzen Mann; würde nun noch ein Mann in die Ehe aufgenommen, so würde jedes Weib an jedem Mann einen rechtlichen Antheil haben, und jeder Mann an jedem Weibe. Hierdurch würde aber die Persönlichkeit des Weibes nicht wieder hergestellt, welches daraus erhellet, daſs das ganze vorige Verhältniſs alsdann bleibt, das Weib aber noch einen Herrn mehr bekömmt, der ihr ebenfalls nicht ganz gehört. Kurz, in einer solchen Ehe von mehrern Paaren beiderlei Geschlechts behandeln sich alle Personen einander als Sachen, indem sie sich an jede Person ganz hingeben und doch nur jede Person zum Theil erwerben. Denn daſs es mehrere Miteigenthümer einer Person giebt, vermehrt die Sklaverei derselben, daſs sie aber mit mehrern Miteigenthümerin an so viel Sachen von gleichem Werth ist, als Eigenthümer sind, vermindert den Werth des Eigenthums weit unter dem, wenn die Person nur eine dieser Sachen, aber allein besäſse, weil in beiden Fällen, wenn sie mehrern zugehört, und wenn sie mit mehrern etwas besitzt, ihre Willkühr mehr gebunden ist. Folglich ist nur die **Monogamie** eine wahre Ehe, d. h. die Ehe wird nur zwischen zwei Personen geschlossen.] Beide Personen heiſsen **Eheleute** oder **Ehegatten**, und insbesondere der Mann der **Ehemann**, und das Weib die **Ehefrau** (K. 109).

9. e. **Die Ehe wird endlich auf Lebenslang geschlossen.** Wäre die Ehe nur auf bestimmte Zeit

geschlossen, so hätten sich beide Personen einander nur auf bestimmte Zeit **verdungen**, und wären also nicht wechselseitiges Eigenthum geworden. Nun kann zwar eine Person der andern ihre Willkühr zu bestimmten Diensten verdingen, aber nicht den Gebrauch ihrer Gliedmaßen, als nur vermittelst ihrer eigenen Willkühr. Denn jeder Mensch, dessen Gliedmaßen von einem Andern, und nicht durch des erstern eigene Willkühr gebraucht werden, wird als Sache behandelt, weil mit der Willkühr die Persönlichkeit wegfällt, indem alsdann noch weniger der freie Wille möglich ist. Eben daher müssen bei dem Gebrauch der Gliedmaßen eines Menschen diese entweder durch die eigene Willkühr desselben, z. B. bei Dienstboten, oder so gebraucht werden, daß die Gliedmaßen des Gebrauchenden zugleich in der Willkühr des Gebrauchten sind, d. h. daß sie wechselseitiges Eigenthum werden. Dieses ist aber nicht möglich durch Verdingung. Folglich sind die Ehe auf Zeit oder das **Concubinat**, die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuß oder die **Hurerei**, und der **unehliche Beischlaf** keine Ehe, sondern gesetzwidrig; und die Ehe muß lebenswierig seyn *).

10. Aus den so eben angeführten Gründen kann es auch nie ein, auf das Vernunftrecht gegründetes, positives Gesetz geben, nach welchem eine Person ge-

Es ist merkwürdig, daß der Besitz einer Person zum Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, **auf eine bestimmte Zeit, und nicht auf Lebenszeit**, rechtswidrig ist, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Ehe selbst unmöglich macht. Dahingegen der Besitz eines Dienstboten, **auf Lebenszeit, und nicht auf eine bestimmte Zeit**, rechtswidrig ist, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Hausherrschaft unmöglich macht. Der Grund liegt nehmlich darin, daß im erstern Fall der Ehegatte seine Persönlichkeit sich allein dadurch erhält, daß er sich nicht verdingt, sondern Herr bleibt; und daß im zweiten Fall der Dienstbote seine Persönlichkeit dadurch verliert, wenn er sich nicht verdingt, sondern auf Lebenslang, folglich zum Sklaven, hingiebt. Die Aufhebung der Persönlichkeit macht aber jeden Contract null und nichtig.

zwungen werden könnte, den Vertrag, durch welchen sie sich zum einmaligen Genusse an eine andere verdungen hat, zu halten. Denn ein Vertrag, durch welchen die Rechte der Menschheit einer der Personen, die den Vertrag machen, lädirt werden, oder die Persönlichkeit einer derselben aufhörte, ist kein Vertrag, weil ein Vertrag und das Halten desselben eben die Persönlichkeit voraussetzt. Eben so wenig kann der Concubinat ein Vertrag seyn, und wenn ein Theil den andern, nach Belieben, verläfst, so kann keiner über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen, weil kein Theil durch einen rechtlichen Vertrag ein Recht auf den andern gehabt hat. Die Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur gröſsern Herrschaft des einen Theils über den andern zu benutzen, ist ebenfalls keine wahre Ehe, und nach dem Naturrecht kein Vertrag; denn sie ist nichts anders als ein, durch willkührliche positive Gesetze, die sich nicht auf das Naturrecht gründen, erlaubtes Concubinat, weil in einer wahren Ehe die gröfsere Herrschaft des einen Theils über den andern wegfällt.

11. Die Frage: ob es also nicht der natürlichen Gleichheit der Verehlichten, als solcher, widerstreite, wenn das Gesetz (1. Mos. 3, 16.) von dem Manne im Verhältnisse auf das Weib sagt: er soll dein Herr, d. i. Er der befehlende, Sie der gehorchende Theil seyn? beantwortet Kant so: die Herrschaft, von der hier die Rede ist, betrifft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das des Weibes, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und das darauf gegründete Recht zum Befehl. Denn da bei einer Gesellschaft von zwei Personen, in dem Fall, dafs der Wille derselben nicht von selbst Einheit hat, nicht die Mehrheit der Stimmen entscheiden kann, und sie beide einen und denselben Zweck, nehmlich das gemeinschaftliche Interesse des Hauswesens zu bewirken, zu haben verpflichtet sind, so mufs es die Pflicht dessen, der dieses Interesse am wenigsten bewirken kann, d. i. des Weibes seyn, zu wollen, dafs die

Stimme deſſen entſcheide, der ihr am Vermögen, dieſes Intereſſe zu bewirken, von Natur überlegen iſt. *)

12. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; denn eben hierin beſtehet ja der Zweck der Ehe, folglich iſt die Ehe noch nicht vollzogen, ſo lange dieſer Zweck noch nicht erreicht iſt, und bis dahin kann zwiſchen den beiden Perſonen zwar ein Vertrag zur Ehe, aber noch keine Ehe gewesen ſeyn. Ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, entweder mit dem geheimen Einverſtändniſſe, ſich der fleiſchlichen Gemeinſchaft zu enthalten, oder mit dem Bewuſstſeyn eines, oder beider Theile, dazu unvermögend zu ſeyn, iſt ein ſimulirter Vertrag, oder ein ſolcher, bei dem ſich beide contrahirende Theile nur ſo ſtellen, als machten ſie einen Vertrag; ein ſolcher Scheinvertrag kann alſo auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöſet werden. Tritt aber das Unvermögen nachher ein, ſo kann der Zweck der Ehe nicht erreicht werden, und es ſcheint daher, als werde die Ehe dadurch aufgelöſet. Allein dieſer Zufall iſt unverſchuldet, und dadurch, daſs die eine Perſon als das Eigenthum der andern, ohne daſs es die erſtere verſchuldet hat, Schaden leidet, kann die andere Perſon nicht aufhören, das Eigenthum der erſtern zu ſeyn, und folglich der Ehevertrag nicht aufgehoben werden.

13. Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geſchieht alſo nicht *facto* (durch die bloſse Beiwohnung, ohne vorhergehenden Vertrag), auch nicht *pacto* (durch den bloſsen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), ſondern nur *lege* (d. i. als recht-

*) Da indeſſen dieſe Unterwerfung wider die Neigung geſchieht, weil ſonſt der Wille einſtimmig ſeyn würde, ſo wird der Wille des Mannes in dieſem Falle gebietend, und die Befolgung deſſelben wird daher, als mit Aufopferung verbunden, ganz richtig, in jener Stelle des älteſten Geſetzbuchs, als eine Strafe vorgeſtellt.

liche Folge aus der Verbindlichkeit, nur in eine solche Ehe zu treten und sie zu vollziehen, wie sie bisher erklärt und bewiesen worden ist). Uebrigens folgt von selbst, daſs zwei Personen, die einander wechselseitig besitzen, damit auch die Glücksgüter besitzen, die der andern zugehören, doch kann sich jede derselben durch einen besondern Vertrag des Gebrauchs eines Theils derselben, oder auch aller, begeben.

14. In den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre (T. 78.) wirft Kant noch einige merkwürdige hierher gehörende casuistische Fragen auf, die wir noch erwägen, und zugleich einen Versuch machen wollen, sie zu beantworten. In der Beiwohnung der Geschlechter ist die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art, der Zweck der Natur; diesem Zweck darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden, indem die Maxime, nach der dieses geschähe, als allgemeines Naturgesetz der Natur widersprechen, und sie aufheben würde. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf jenen Zweck der Natur Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaſsen?

15. Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen) u. s. w. nicht der Pflicht gegen sich selbst zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen? oder giebt es hier ein Erlaubniſsgesetz der moralisch - praktischen Vernunft, welches etwas an sich Unerlaubtes (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht?

16. Nach dem Naturrecht ist das keine Frage, denn da der Zweck der Ehe der wechselseitige Gebrauch der Geschlechtseigenschaften ist, so darf dabei weiter auf keinen andern Zweck Rücksicht genommen werden. Nach der Moral aber soll die Maxime beurtheilt werden, nach welcher die eine Person die Geschlechtseigenschaften der andern gebraucht. Um dieses zu erörtern, setze man zuerst die Maxime, die

Geſchlechtseigenſchaften nie zum Vergnügen, ſondern bloſs zum Kinderzeugen zu gebrauchen, ſei allgemeines Geſetz; ſo iſt ein ſolches Geſetz allerdings dem Zweck der Natur gemäſs, folglich ohne Widerſpruch in ſich ſelbſt. Nun iſt aber der Act des Kinderzeugens zugleich mit der gröſsten Sinnenluſt verbunden, die an einem Gegenſtande möglich iſt. Man ſetze nun, es ſei allgemeines Geſetz, nie um dieſer Sinnenluſt willen, in der Ehe, Gebrauch von den Geſchlechtseigenſchaften zu machen; ſo würde das ſo viel heiſsen, als, es ſei Pflicht, nie eine ſinnliche Triebfeder wirken zu laſſen, indem die Erhaltung des Lebens durch Speiſe und Trank und jede Befriedigung eines Naturbedürfniſſes mit Vergnügen, als der ſinnlichen Triebfeder dazu, verbunden iſt; welches wir als allgemeines Geſetz nicht wollen können, weil es der Natur widerſprechen, und alles Vergnügen widergeſetzlich oder unerlaubt machen würde. Die Maxime, bei dem Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften auf das Kinderzeugen Rückſicht zu nehmen, iſt alſo keine Rechtspflicht, ſondern eine Tugendpflicht. Nun iſt aber jede Tugendpflicht von weiter Verbindlichkeit, das iſt, das Geſetz kann nicht beſtimmt angeben, wie und wie viel zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, nehmlich hier auf das Kinderzeugen Rückſicht zu nehmen, gewirkt werden ſolle (T. 20). Wenn daher nur nicht dieſem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, und keiner andern Pflicht, z. B. der, die eigene, oder des Ehegenoſſen Geſundheit zu erhalten und ihr nicht zu ſchaden, entgegen gehandelt wird; ſo erlaubt das Moralgeſetz, auch dann von den Geſchlechtsorganen in der Ehe Gebrauch zu machen, wenn es nicht möglich iſt, Kinder zu zeugen, und doch der Naturtrieb vorhanden iſt und Befriedigung fordert. Die Behauptung, daſs man dem Naturtriebe in dieſem Falle ſtets widerſtehen müſſe, iſt Purismus in der Moral, d. i. eine Pedanterei in Anſehung der Beobachtung der Pflicht der Keuſchheit, was die Weite derſelben betrifft. Denn wir würden alsdann die Pflicht der Keuſchheit, welche ethiſch iſt, völlig zu einer Rechtspflicht machen, oder eine an ſich unvollkommene Pflicht, von der es Ausnahmen geben kann,

als eine vollkommene behandeln. Es kann an ſich nicht unerlaubt ſeyn, ſich das Vergnügen des Ehegenuſſes auch ohne Rückſicht auf das Kinderzeugen zu machen, wenn dieſer Zweck entweder ſchon erfüllt iſt, oder nicht erfüllt werden kann; denn was weder Pflichtwidrig iſt, noch Pflicht, das iſt erlaubt. Nun kann es nicht Pflicht ſeyn ohne Rückſicht auf das Kinderzeugen, das Vergnügen des Ehegenuſſes zu genieſsen, weil das wider den Zweck der Natur ſeyn würde; es kann aber auch nicht allgemein Pflichtwidrig ſeyn, weil wir das als allgemeines Geſetz nicht wollen können, folglich iſt es erlaubt unter den angeführten Bedingungen (T. 79).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. Tit. §. 24 — 27. S. 106 — 111.

Deſſ. metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Eth. Elementarl. I. B. I. Hauptſt. II. Artik. Caſ. Fragen. S. 78. 79.

Ehrbarkeit,

Wohlanſtändigkeit, ethiſche Ehrbarkeit, *honeſtas externa*, *honnêteté externe*. Das Phänomen der Ehrliebe im äuſsern Betragen (T. 142). Man nennt den innern Anſpruch auf das Recht, daſs andere Menſchen Achtung für uns haben, und dieſelbe auch äuſserlich bezeigen ſollen, die Ehrliebe. Dieſer Anſpruch iſt etwas in unſern Geſinnungen, und kann auch äuſserlich erſcheinen, dann wird dieſe Geſinnung ein Phänomen, man ſieht es dem Ehrliebenden an ſeinem Verhalten an, daſs er Ehrliebe hat, und dies äuſsere Verhalten, welches Ehrliebe verräth, heiſst die ethiſche Ehrbarkeit. Giebt Jemand aber in ſeinem äuſsern Betragen zu erkennen, daſs er keine Ehrliebe hat, z. B. dadurch, daſs er öffentlich eine ſchändliche Handlung begehet, ſo giebt er ein Scandal, welches höchſt pflichtwidrig iſt. Man nennt es auch ein Aergerniſs geben. Ein ſolches Scandal oder Aerger-

nifs ift alfo ein Beifpiel davon, dafs man die Ehrbarkeit nicht achtet; derjenige aber, bei dem ein folches Scandal Nachfolge bewirkt, nimmt daran ein Aergernifs (T. 142).

2. Die rechtliche Ehrbarkeit (*honeftas iuridica*, *honnêteté juridique*) beftehet darin, im Verhältniffe zu Andern feinen Werth, als den eines Menfchen, zu behaupten (K. XLIII.) Ulpian (l. 10. ff. *de J. et J.*) fchreibt fie mit der Formel vor: fei ein rechtlicher Menfch (*honefte vive*), welches einerlei ift mit der äufsern Befolgung der Kantifchen ethifchen Formel: mache dich Andern nicht zum blofsen Mittel, fondern fei für fie zugleich Zweck, d. h. lafs dich von Andern nicht blofs als Mittel zu ihren Zwecken, fondern fo gebrauchen, dafs fie dich zugleich als Zweck an fich behandeln. *) Es ift hier aber nicht davon die Rede, dafs man diefe Maxime haben foll, welches ethifch wäre, fondern dafs die einzelnen Handlungen fo befchaffen feyn follen (K. XLIII).

3. Dasjenige Frauenzimmer, das den Scherz einer lofen oder fchalkhaften Mannsperfon, die weder durch ausfpähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenkt, mit unwilliger und fpröder Mine aufnimmt, nennt Kant eine Ehrbarkeitspedantin (S. II, 339). Eine folche Ehrbarkeitspedantin hat den Purismus in der Moral, dafs man nicht einmal durch feine Scherze auf den Gefchlechtstrieb anfpielen müffe.

*) Eine Hure, eine Concubine, find folglich keine rechtliche Menfchen, es fehlt ihnen an der rechtlichen Ehrbarkeit. Man kann übrigens rechtlich ehrbar feyn, ohne es juridifch zu feyn, aber nicht umgekehrt; denn wer Ehrliebe im äufsern Betragen hat, der wird fich auch äufserlich von Andern nicht zum blofsen Mittel gebrauchen laffen.

Diejenige Mannsperſon, welche ſolche Anſpielungen macht, wird loſe oder ſchalkhaft genannt. In der Moral kann aber nur ein ſolcher Scherz über dieſen Gegenſtand unerlaubt ſeyn, der entweder eine unreine und laxe Geſinnung über dieſen Punct vorausſetzt, oder der ein Aergerniſs geben kann, oder der wirklich zur Uebertretung des Geſetzes der Keuſchheit verführen ſoll. Iſt keiner von dieſen drei Gründen vorhanden, ſo iſt es Pedanterei, einen feinen Witz über dieſen Gegenſtand unerlaubt und beleidigend zu finden (S. II, 339).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Elementarl. II. Th. I. Hptſt. II Abſchn. §. 40. S. 110.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. A. 1. S. XLIII.

Deſſ. ſämmtl. kleine Schriften. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 3. Abſchn. S. 339.

Ehre Gottes.

Ehre iſt die Bezeigung der Achtung vor einem moraliſchen Weſen. Nun können wir Gott durch nichts mehr ehren, als durch das, was das ſchätzbarſte in der Welt iſt, durch die Achtung für ſein Gebot, durch die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns ſein Geſetz auferlegt, wenn ſeine herrliche Anſtalt dazu kömmt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Nun iſt beides zuſammen das höchſte Gut und der Zweck der Schöpfung, folglich kann man ſagen, der Zweck der Schöpfung ſei die Ehre Gottes, ſ. Gott.

2. Die Ehre Gottes iſt alſo die Bekanntmachung ſeines Geſetzes durch die Achtung für die Pflicht in den moraliſchen Weſen, und die ſich hierauf gründende Bewirkung einer der Würdigkeit

der moralifchen Wefen angemeffenen Glückfeligkeit; alfo die Bewirkung des höchften Guts (P. 236. f.).

Ehrenwahn.

Der Ehrenwahn, fagt Kant (Relig. innerhalb der Grenzen u. f. w. IV. St. S. 256 *, und fämmtl. kleine Schriften, 2. B. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 2. Abfchn. S. 327.), fetzt in Andrer Hochpreifung den Werth, den er blofs ihrer Achtung beilegen follte. Er unterfcheidet fich von der wahren Gefinnung der Ehre dadurch, dafs er auf äufsere Zeichen der Ehre und Achtung den Werth legt, der der Ehre und Achtung felbft gebührt, z. B. auf Ehrenbezeigungen, Orden und Titel u. f. w., f. Ehrliebe.

Ehrlichkeit,

ingenuitas, *ingénuité*, die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (T. 84). Die Wahrhaftigkeit ift die Pflicht des Menfchen gegen fich felbft, nichts zu fagen, was er nicht glaubt. Das was aber Jemand fagt, kann eine blofse Erklärung feiner Gedanken, oder auch ein Verfprechen feyn; die Pflichtgefinnung nun, nichts für feine Gedanken zu erklären, was er nicht glaubt, ift die Ehrlichkeit. Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen und Verfprechungen zufammen heifst die Aufrichtigkeit (*finceritas*, *fincerité*). Die Grundgefinnung der Ehrlichkeit ift daher die Wahrhaftigkeit, die, wenn fie als Maxime folchen Reden und Ausfagen zum Grunde liegt, die nicht Verfprechungen find, Ehrlichkeit, liegt fie aber Verfprechungen zum Grunde, Redlichkeit heifst, f. Redlichkeit.

Ehrliebe,

honeftas interna, *iuftum fui aeftimium*, *honnêteté interne*. Die Tugend, welche den Laftern entgegen

ſteht, die durch die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt verwerflich ſind, nehmlich der Lüge, dem Geitz und der Kriecherei oder der falſchen Demuth. Sie iſt von der Ehrbegierde unterſchieden, welche bloſs das Verlangen nach äuſsern Achtungszeichen und Achtungsbezeigungen iſt. *) Von der Ehrbarkeit, durch welche die Ehrliebe erſcheint, iſt in dem vorhergehenden Artikel gehandelt worden (T. 69).

2. Eine andere Erklärung, die Kant von der Ehrliebe giebt, iſt, ſie ſei der Anſpruch auf die Achtungsbezeigungen Andrer gegen uns als Menſchen (T. 142). Wer nehmlich die Maximen der Wahrhaftigkeit, des zweckmäſsigen Gebrauchs der Glücksgüter und der Selbſtachtung in ſeine Handlungsmaximen aufnimmt, der macht ſich dadurch zum Gegenſtande der Achtung Andrer, und erwartet mit Recht, die Zeichen dieſer Achtung auch in dem Verhalten Andrer gewahr zu werden, d. i. er hat Ehrliebe. Dieſes iſt die Bedeutung des Worts nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, und dieſe Ehrliebe iſt eine Folge der erſtern.

Eid,

iusiurandum, *tortura ſpiritualis*, *ſerment*. Das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äuſsern Ausſagen (S. III, 410 *). Kant miſsbilligt ihn, wie ſchon die obige lateiniſche Benennung, Geiſteszwang, die er ihm giebt, beweiſet.

2. Kant ſagt: der Eid wird vor einem menſchlichen Gerichtshofe nicht bloſs für erlaubt, ſondern

*) Sie kann zwar mit der Ehrliebe äuſserlich zuſammentreffen, macht uns aber ſchon leidend, und führet uns daher ſehr unſicher. Einleit. in die Moral von Pörſchke. S. 412.

auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit (dem Gerichtshofe), wo die bloſse Idee von ihr schon für sich die gröſste Achtung einflöſsen sollte! Von einem menschlichen Gerichtshofe wird indessen dem Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung, daſs, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äuſsern Bekenntnisses verantwortlich seyn wolle. Daſs es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat der Gerichtshof nicht nöthig dem Schwörenden ein Bekenntniſs abzufordern. Denn wenn er trotz dem Eide lügt, so wird er sich auch nicht scheuen, zu lügen, daſs er einen Gott glaube, ob er wohl im Herzen (d. i. innerlich, mit dem Verstande) ein Gottesleugner ist (S. III, 411 *).

3. Derjenige Staat, der seine Bürger rechtlich verbinden will, einen Gott oder auch mehrere zu glauben, kann dazu keinen andern Grund haben, als den, damit die Bürger einen Eid schwören können. Die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie durch den Eid feierlich gegen sich aufrufen, im Fall, daſs ihre Aussage oder ihr Versprechen falsch wäre, soll sie nöthigen, ehrlich (wahrhaft in Aussagen) und redlich (treu im Versprechen), mit einem Wort, aufrichtig zu seyn.

Allein man rechnet offenbar hierbei nicht auf die Moralität der Aussage und des Versprechens. Man kann das daraus sehen, weil man sich sonst an der feierlichen Aussage oder an dem feierlichen Versprechen begnügen würde *). Dennoch nimmt man in einem Fall,

*) Durch den Eid wird auch subjectiv nicht die Pflicht, Wahrheit zu sprechen, verstärkt; sondern nur der Mensch vielleicht bewogen, diese pflichtmäſsige Handlung aus abergläubischer Furcht zu thun.

wo die Pflicht der Wahrhaftigkeit jedermann so klar einleuchtet, seine Zuflucht zum Aberglauben. Dies gehet so weit, daſs selbst uncultivirte Nationen den von einem Mährchen hergenommenen Bewegungsgrund zur Wahrhaftigkeit für sicherer halten, als die Moralität dessen, der eine Aussage oder ein Versprechen thut. *) Wenn z. B. nach Marsdens Zeugnisse, (in seiner Beschreibung der Insel Sumatra) die Rejangs, ein heidnisches Volk auf Sumatra, etwas feierlich versichern wollen, so schwören sie bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten, ob sie gleich kein Leben nach dem Tode glauben. Die Guineaschwarzen schwören bei ihrem Fetisch. Der Jacobitermönch Loyer erzählt (Allg. Hist. der Reisen zu Wasser und zu Lande, 3. B. S. 468): wenn die Guineaschwarzen (auf der Goldküste) beim Fetisch schwören, so halten sie den Eid gewiſs, besonders wenn sie den Fetisch essen. Um die Wahrheit von einem Schwarzen herauszubringen, darf man nur etwas in ein wenig Wasser mengen, und darauf einen Bissen Brodt hinein tunken, alsdann fordern, daſs er diesen Fetisch als ein Zeichen der Wahrheit essen soll. Verhält sichs so, so wird er es freimüthig thun, im Gegentheil aber es nicht anrühren, in der Meinung, er würde, wenn er falsch schwüre, auf der Stelle sterben. Demjenigen Schwarzen, der etwas von seinem Fetisch in ein wenig Wasser schabt, oder auf etwas Esswaare, und nimmt es in den Mund, ohne es hinterzuschlucken, und dabei schwört, wird von seinen Landsleuten fest geglaubt. Diejenigen, die nicht so feierlich schwören, thun ihren Eid bei eines Menschen Kopf, Aermen oder Leibe. Sie glauben fest, daſs, wenn sie falsch schwören, diese Theile an ihrem Leibe verdorren werden. Auch schwören sie beim Anghiume oder

*) Eben den halborganisirten Bürgergesellschaften, die im Stande halber Wildheit leben, scheint der Eid am unentbehrlichsten zu seyn. Einleitung in die Moral von Pörschke. S. 252.

Gott auf folgende Art: ſie nehmen etwas Sand in die Hand, thun ihn in den Mund, ſehen gen Himmel und ſprechen: Gott tödte mich durch dieſen Sand, wenn es nicht wahr iſt. Sie brauchen dieſe Verwünſchung ſelten anders, als im Zorne, oder in einer andern Leidenſchaft. Eben ſo erzählt Bosman (Beſchreibung von Guinea S. 148. f. Allg. Hiſtorie der Reiſen zu W. und zu L. 4. B. S. 182.): die Guineaſchwarzen wären der Meinung, ſie würden keine Stunde leben, wenn ſie falſch ſchwüren. Den Fetiſchtrank nehmen ſie mit dem Wunſche zu ſich, daſs ſie der Fetiſch umbringen möchte, wenn ſie ihr Verſprechen nicht erfüllen würden. Dieſen Trank muſs ein jeder mitgenieſsen, der bei dem Verſprechen mit intereſſirt iſt, ſowohl diejenigen, die das Verſprechen thun, als diejenigen, denen es gethan wird, oder die dabei Zeugen ſeyn ſollen. Die Anführer der um Sold gemietheten Hülfsvölker trinken ihn mit dem Wunſche: ihr Fetiſch ſolle ſie hinrichten, wenn ſie nicht aus allen ihren Kräften Beiſtand leiſten würden, den Feind auszurotten. Bosman erzählt aber, daſs ſie ſich von ihrem Prieſter heimlich hätten von dem Eide wieder losſprechen laſſen; daher lieſsen die Neger bei Axim erſt den Prieſter ſchwören, der Fetiſch ſolle ihn hinrichten, wenn er eine Perſon von dem Eide losſprechen würde. In dem Fall, daſs der Eid gebrochen wird, glauben ſie, muſs die Perſon, welche falſch geſchworen hat, von dem Fetiſchtrank berſten. Unter allen Eidesarten bei dem Fetiſch iſt folgende die feierlichſte, und man bedienet ſich derſelben bei den wichtigſten Gelegenheiten. Man ſtellet den Schwarzen, der den Eid ablegen will, vor den Fetiſch des Prieſters. Dann bittet der Schwarze den Fetiſch, indem er ihn bei Namen nennt, und erzählt, was er beſchwören will, er möchte ihn hinrichten, wenn er falſch ſchwöre. Sodann berührt der Prieſter mit etwas von den Sachen, daraus der Fetiſch gemacht iſt, des Schwörenden Kopf, Aerme, Leib und Füſse, hält es über ſeinen Kopf, und ſchwingt es zweimal herum. Nach dieſem ſchneidet er von einem Finger jeder Hand und einer Zehe an jedem Fuſse ein Stück Nagel, auch

einiges von feinem Haupthaar ab, und wirft folches in den Kaften, in welchem der Fetifch fteht. Wenn alles diefes gethan worden, fo hält man den Eid für feft und verbindlich (Bosman a. a. O. S. 149. f. Allg. Hiftorie 4. B. S. 183). Villault erzählt (in feiner Reife S. 191. Allgemeine Hiftorie der Reifen, 4. B. S. 183): als er vor Afchini lag, beklagte fich ein Neger, ihm wäre ein Stück Gold auf dem Schiffe genommen worden. Als er aber eine Brodtrinde effen, und bei feinem Fetifch fchwören follte, dafs es wahr fei, wollte er nicht. Derfelbe Verfaffer (a. a. O. S. 193. Allg. Hift. 4. B. S. 183.) befand fich einmal mit dem Dänifchen General beim Abendeffen, als des Königs von Fetu Schwiegerfohn, Jangue Senefe, hereinkam. Der General warf diefem Jangue vor, er habe ihm einen Ring geftohlen. Der Schwarze wollte bei feinem Fetifch, einem Büfchel Dornen in einem Käftchen, fchwören, dafs es nicht wahr fei. In der Mitte des Käftchens waren ein Stück Schmeer und Wachs mit Papageifedern, kleine verbrannte Hühnerbeine und Vogelfedern von einem Vogel, der der grofse Fetifch des Landes war. Einer von den gegenwärtigen Prieftern meldete ihm, er hätte den Fetifch fo ftark als möglich gemacht, und wenn der Prinz löge, fo könnte er nicht mehr eine Stunde leben.

4. Einen folchen Glauben nennt man Religion, weil die Macht eines höhern Wefens fein Gegenftand ift. Diefer Glaube follte aber eigentlich Superftition oder Aberglaube heifsen, f. Aberglaube. *)

5. Kant fagt (K. 152): diefer Glaube fei aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht rechtfprechen könne. Der Gerichtshof mufs nehmlich ein Mittel haben,

*) Gefchichte und Erfahrung können übrigens nie über die Moralität einer Handlung entfcheiden, weil diefe fich lediglich auf Gefetzen *a priori* gründet.

geheim gehaltene Facta an den Tag zu bringen, und das sei der Eid. Darum müsse nun ein Gesetz seyn, nach welchem die richtende Gewalt verbinden könne, einen Eid zu schwören. Dieses Gesetz sei also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben. Allein das folgende lehrt, daſs Kant hier diese Unentbehrlichkeit des Eides bloſs von der richtenden Gewalt unter uncultivirten Nationen *) behauptet.

6. Kant wirft nun zwei Fragen auf:

a. Was verbindet mich, mein Recht auf den Eid eines Andern ankommen zu lassen?

b. Was kann mich verbinden, zu schwören?

Nach der ersten Frage soll ich eines Andern Eid als einen rechtsgültigen Beweis der Wahrheit seines Vorgebens annehmen, und so durch den Eid allem Hader ein Ende gemacht werden (Hebr. 6, 16.); ich soll also dem Schwörenden Religion zutrauen. Das Verlangen und die ganze mir auferlegte Verbindlichkeit zu schwören ist an sich unrecht (T. 152. f.).

7. Antwort auf a. Bei der Voraussetzung, daſs es, im bürgerlichen Zustande, für einen Gerichtshof, kein anderes Mittel gebe, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muſs vorausgesetzt werden, daſs jeder Religion habe. Die Religion ist alsdann ein Nothmittel. In diesem Fall setzt der Gerichtshof aus Noth voraus, daſs jeder Religion hat, um sie zum Behuf des rechtlichen Verfahrens zu gebrauchen; und findet sein Recht dazu darin, daſs er jenen Geisteszwang (den

*) Die sich der Ablegung des Eides, als einer Schutzwehr ihres Eigenthums, als eines Mittels, versteckte Wahrheit, deren Aufsuchung der Trägheit zu lästig fiel, hervor zu zaubern, als eines Schwerdtes, den für sie zu festen Knoten zu zerhauen, bedienen. Einleit. in die Moral von Pörschke. S. 252.

Eid) für ein befonderes und dem abergläubifchen Hange der Menfchen angemeffeneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen hält (K. 153).

8. Antwort auf b. Hieraus läfst fich nun leicht die zweite Frage beantworten: kann ich überhaupt verbunden werden, zu fchwören? Im Grunde handelt die gefetzgebende Gewalt unrecht, wenn fie der richterlichen Gewalt die Befugnifs ertheilt, jemanden fchwören zu laffen. Denn da der Eid fich auf dem Aberglauben gründet, dafs Gott die Lüge eher ftrafen werde, wenn der Schwörende ihn dazu auffordert, fo wird der Schwörende gleichfam gerichtlich genöthigt, fich zu diefem Aberglauben zu bekennen. Da eine folche Nöthigung nun unerlaubt ift, fo ift felbft im bürgerlichen Zuftande ein Zwang zu Eidesleiftungen der unverlierbaren menfchlichen Freiheit zuwider (K. 153.). Dafs es Aberglauben ift, auf den man beim Eide am meiften rechnet, ift daran zu erkennen, dafs von einem Menfchen geglaubt wird, er werde durch eine Formel, durch die er die göttlichen Strafen über fich aufruft, bewogen werden, die Wahrheit zu fagen. Und dennoch trauet man diefem Menfchen nicht zu, dafs er in einer feierlichen Ausfage, auf deren Wahrheit die Entfcheidung des Rechts der Menfchen (des Heiligen, was in der Welt ift) beruhet, die Wahrheit fagen werde. Nun kann er, wenn er in diefem Fall lügt, ohnedem den göttlichen Strafen nicht entgehen. Und fo gründet fich folglich der Eid, wenn er verbindender feyn foll, als die blofse feierliche Ausfage, auf dem Aberglauben, als komme es auf den Menfchen an, dem höchften Gericht Gottes von feiner Wahrhaftigkeit Rechenfchaft zu geben, oder nicht. Durch den Eid, wähnt man, ftelle man fich erft vor diefes höchfte Gericht, da man fich doch durch jede Handlung fchon vor daffelbe ftellet, alfo auch durch die Lüge ohne Schwur.

9. Wirklich hat auch Chriftus felbft zu erkennen gegeben, dafs im Puncte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpreffungsmittel, der Eid, der Achtung für die Wahrheit Abbruch thue, und gleichfam die Lüge ohne

Schwur autorisire (Matth. 5, 34 — 37.). Das Verbot Jesu zu schwören ist klar: ich sage euch, dass ihr allerdinge (ganz und gar nicht, μη ὁλως) schwören sollt. Wenn die Religionslehrer diese Stelle missverstanden haben, so rührt es bloss daher, dass sie sich bemühet haben, die Lehre Jesu der herrschenden Gesetzgebung und dem Gebrauch des bürgerlichen Gerichtshofes anzupassen. Sonst ist dieses Verbot Jesu von so grosser Bedeutung, als die übrigen, unter denen es stehet. Es wird aber der Eid von Jesu in dieser Stelle als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt. Man will, sagt Jesus, durch den Eid, gleichsam als durch Zauberworte, Dinge wirklich machen, die doch nicht in unsrer Gewalt sind. Der eine schwört beim Himmel, der andere bei der Erde, ein dritter bei Jerusalem, ein vierter bei seinem Haar; und dennoch kann keiner von allen auf diese Dinge wirken. Der weise Lehrer setzt hinzu: eure Versicherung sei: Ja, ja! Nein, nein! was ihr noch drüber sagt, das hat eine moralisch böse Quelle. Jede andere eidliche Betheuerung der Wahrheit, will er sagen, hat den unerlaubten Wahn zum Grunde, als sei der Eid von grösserer Wichtigkeit als die blosse Aussage der Wahrheit ohne Eid, und macht daher die gemeine Lüge beinahe erlaubt (R. 240. f.).

10. In einer Anmerkung zu seiner Lehre von der Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung (K. 135.) sagt Kant: dass man die promissorischen (Versprechungs) Amtseide in assertorische (Versicherungseide) verwandeln sollte. Er meint damit, dass der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden seyn sollte, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören; dann würde dieses

theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den innern Vorwand übrig läſst, man habe, bei dem besten Vorsatze, die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe;

theils würden dann auch die Pflichtübertretungen, wenn ihre Summirung durch Aufmerken bevorſtände, mehr Beſorgniſſe der Anklage wegen erregen, als wenn, wie jezt bei dem Verſprechungseid, immer eine Gewiſſensanklage über die folgende vergeſſen wird, weil die Uebertretungen nicht alle zuſammen auf einmal, ſondern ſo wie ſie entſtehen, nach einander, vom Gewiſſen gerügt werden (K. 153. f.).

11. Die Menſchen lügen aber auch Ueberzeugung, die ſie, wenigſtens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als ſie vorgeben. Sie belügen ſogar ſich ſelbſt, indem ſie ſich überreden, etwas zu glauben, und alſo ein inneres Bekenntniſs wovon ablegen, was ſie im Grunde nicht glauben. Dieſe Unredlichkeit kann auch äuſsere ſchädliche Folgen haben, ſie kann nach und nach in wirkliche Ueberredung ausſchlagen; daher ſchlägt Kant das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit, den Eid, noch zu einem andern Gebrauch vor. Man ſoll nehmlich den innern Eid dazu brauchen, zu verſuchen, ob unſer inneres Bekenntniſs auch wahrhaftig iſt. Man fragt ſich nehmlich ſelbſt: getraueſt du dir wohl, bei allem was dir theuer und heilig iſt, dich für die Wahrheit z. B. des Glaubensſatzes zu verbürgen, den du für wahr ausgiebſt? Bei einer ſolchen Zumuthung wird das Gewiſſen aufgeſchreckt. Man ſieht nehmlich ein, daſs man ſich der Gefahr ausſetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewiſsheit behaupten kann, wenn das Dafürhalten einen Gegenſtand betrifft, der auf dem Wege des Wiſſens oder für die theoretiſche Einſicht gar nicht erreichbar, deſſen Annehmung aber wegen ſeines Zuſammenhangs mit der Moralität für die theoretiſche Vernunft empfehlbar, aber für ſie immer noch frei iſt. Noch mehr aber müſſen Glaubensbekenntniſſe, deren Quelle hiſtoriſch iſt, dieſer Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn ſie Andern gar als Vorſchriften aufgelegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der ſich für Anderer Gewiſſen gleichſam verbürgt, zur Laſt fällt (S. III. 411. 412. *).

12. Man hat zuweilen verlangt, dafs Jemand feinen Glauben (*de credulitate*) befchwören follte, welches von einem Gericht gar nicht verlangt werden kann, und zwar aus folgenden Gründen:

a. es enthält in fich felbft einen Widerfpruch; denn Glauben ift ein Mittelding zwifchen Meinen und Wiffen, worauf man wohl wetten, aber nicht fchwören *) kann;

b. begeht der Richter, der folchen Glaubenseid der Partei anfinnet, einen grofsen Verftofs an der Gewiffenhaftigkeit des Eidleiftenden, und zwar

theils durch den Leichtfinn, zu dem er verleitet, und wodurch der Richter feine eigene Abficht vereitelt;

theils durch Gewiffensbiffe, die ein Menfch fühlen mufs, der heute eine Sache, aus einem gewiffen Gefichtspunct betrachtet, fehr wahrfcheinlich, morgen aber, aus einem andern, ganz unwahrfcheinlich finden kann; und fo lädirt er alfo denjenigen, den er zu einer folchen Eidesleiftung nöthigt.

Kant. metaphyfifche Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. III. Hauptft. D. §. 40. S. 151. — 154.

Deff. Religion innerhalb der Grenzen u. f. w. IV. St. I. Th. 1. Abfchn. S. 240. *)

Eigendünkel,

arrogantia, *arrogance*. Die Selbftfucht des Wohlgefallens an fich felbft (P. 129.) -- Die Unbefcheidenheit der Forderung, von Anderen geachtet zu werden (I. 139.). Die Selbftfucht beftehet in allen Neigungen zufammengenommen.

*) Indem fich fchon im Augenblick des Schwörens felbft das Fürwahrhalten ändern kann.

Sind diese auf ein über alles gehendes Wohlgefallen an sich selbst gerichtet, so ist es die Selbstsucht des Wohlgefallens oder der Eigendünkel (P. 120.). Wird die Selbstliebe eines Menschen nicht durch die Selbstliebe Anderer eingeschränkt, so ist er unmäfsig in seinen Forderungen überhaupt, d. i. unbescheiden, und folglich auch in der Forderung, von Andern geachtet zu werden, und so wird sein Wohlgefallen an sich selbst nichts anders als Selbstsucht, die dann Eigendünkel heifst (T. 139.). Der Eigendünkel ist also die Selbstliebe, wenn sie sich selbst gesetzgebend, und zum unbedingten praktischen Princip macht (P. 131.).

Eigenliebe,

philautia, *amour-propre*. Die Selbstsucht der Selbstliebe (P. 129.). — Die Unbescheidenheit in Ansehung der Ansprüche auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden (T. 139.). Die Selbstsucht bestehet in allen Neigungen zusammengenommen. Sind diese auf ein über alles gehendes Wohlwollen gegen sich selbst gerichtet, so ist es die Selbstsucht der Selbstliebe oder die Eigenliebe (P. 129.). Wird die Selbstliebe eines Menschen nicht durch die Selbstliebe Anderer eingeschränkt, so ist er unmäfsig in seinen Ansprüchen überhaupt, d. i. unbescheiden, und folglich auch auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden, und so ist seine Selbstliebe nichts anders als Selbstsucht, welche dann Eigenliebe heifst (T. 139.).

Eigenschaft,

Attribut, *attributum*, *attribut*. Logische Eigenschaft. Diejenigen wesentlichen Merkmale (Prädicate) eines Subjects, die, als in dem Wesen des Gegenstandes seines Begriffs zureichend gegründet (*ut rationata*), nothwendig aus dem Wesen folgen. Z. B. in dem Satze: ein jeder Cörper ist theilbar, ist das Merkmal oder Prädicat theilbar ein Attribut oder eine Eigenschaft des Gegen-

ſtandes Cörper, deſſen Begriff in dem Subject des Satzes: ein jeder Cörper iſt theilbar, ausgeſagt wird. Denn die Ausdehnung gehört zu dem Weſen eines Cörpers, mit ihr fällt der ganze Begriff eines Cörpers weg. Nun kann die Theilbarkeit des Cörpers als nothwendige Folge ſeiner Ausdehnung von derſelben abgeleitet werden. Denn alle Ausdehnung nimmt einen Raum ein, und jeder Raum iſt theilbar, folglich auch jeder Cörper, weil er ausgedehnt iſt. Folglich iſt die Theilbarkeit ein ſolches weſentliches Prädicat eines Cörpers, das man ein Attribut oder eine Eigenſchaft nennt. — Die Beharrlichkeit iſt ein Attribut der Subſtanz; denn ſie iſt ein weſentliches Merkmal derſelben. Das Weſen der Subſtanz beſtehet nehmlich darin, daſs ſie Etwas iſt, das nur als Subject, niemals aber als bloſses Prädicat gedacht werden kann. Hieraus kann nun freilich die Beharrlichkeit derſelben, oder daſs ſie zu jeder Zeit ſeyn müſſe, nicht abgeleitet werden (C. 149.), weil die Zeit nicht zum Weſen der Subſtanz gehört. Allein ſoll Erfahrung in der Zeit möglich ſeyn, ſo muſs etwas mit andern zugleich ſeyn, und etwas auf einander folgen; weil in dieſem Zugleichſeyn und Folgen die Zeit beſteht. Folglich muſs in den Gegenſtänden der Wahrnehmung etwas ſeyn, was beharrlich iſt, an dem die Folge des Uebrigen (der Accidenzen) wahrgenommen wird. Dies Beharrliche iſt nun das, was nicht weiter Prädicat von etwas anderm ſeyn kann, ſondern bloſs als Subject gedacht werden muſs, d. h. der Gegenſtand ſelbſt und nicht die Beſtimmungen deſſelben. So wird alſo das weſentliche Merkmal der Subſtanz, daſs ſie beharrlich iſt, zwar aus dem Weſen derſelben, daſs dasjenige, was Subſtanz heiſst, nur als Subject gedacht werden kann, nicht direct abgeleitet; aber aus der Möglichkeit der Erfahrung in der Zeit, alſo vermittelſt der Vorſtellung einer empiriſchen Anſchauung in der Zeit, folgt, daſs etwas nicht Subſtanz in der Erfahrung (alſo als Erſcheinung) ſeyn könne, ohne beharrlich zu ſeyn. Und ſo iſt das Beharrliche und die Subſtanz für die Erſcheinungen identiſch, und dennoch die Beharrlichkeit nur ein Attribut und kein Beſtandſtück des Weſens der Subſtanz.

Doch kann man ſagen, daſs die Beharrlichkeit zwar kein Beſtandſtück des Weſens der logiſchen Subſtanz, aber doch der Subſtanz in der Erſcheinung ſei; welches indeſſen gezeigt werden muſs (E. 82 — 84. C. 225 — 227.).

2. Aeſthetiſche Attribute nennt man diejenigen Formen, welche nicht die Darſtellung eines gegebenen Begriffs ſelber ausmachen, ſondern nur, als Nebenvorſtellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen, und die Verwandtſchaft deſſelben mit andern, ausdrücken (U. 195.). Daher kann man die Attribute, von welchen vorher (in 1.) die Rede war, zum Unterſchiede von dieſen, logiſche nennen. So iſt der Adler Jupiters, mit dem Blitze in den Klauen, ein äſthetiſches Attribut des mächtigen Himmelskönigs (*l'aigle et la foudre ſont les attributs de Jupiter*); der Dreizack iſt das äſthetiſche Attribut des Neptun; die Keule das des Herkules; der Oelzweig das des Friedens; der Lorbeerkranz das des Sieges. Dieſe äſthetiſchen Attribute ſind eigentlich äſthetiſche Ideen. Sie kommen auch in der Dichtkunſt vor. Wenn König Friedrich II. (am Schluſse ſeiner Epiſtel an den Marſchal Keith, die eine Nachahmung des dritten Buchs des Lucretius enthält) ſagt: „Laſst uns aus dem Leben ohne Murren weichen, und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklaſſen. So verbreitet die Sonne, nachdem ſie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel; und die letzten Strahlen, die ſie in die Lüfte ſchickt, ſind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt;"*) ſo iſt dieſe Darſtellung der untergehenden Sonne ein äſthetiſches Attribut der vorhergehenden Vernunftidee, von weltbürgerlicher Geſinnung noch am Ende des Lebens. S. übrigens Idee, äſthetiſche.

*) *Oui finiſſons ſans trouble, et mourons ſans regrets,*
En laiſſant l'Univers comblé de nos bienfaits.

Einbildungskraft,

Phantasie, Imagination, *phantasia, imaginatio, fantaisie, imagination, imaginative,* so nennt man das Vermögen, einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen (C. 151.). Die Einbildungskraft kann nehmlich äussere sinnliche Gegenstände darstellen, ungeachtet sie nicht auf unsere Organe wirken, und folglich nicht gegenwärtig sind. Diese Vorstellungen der Einbildungskraft heissen Einbildungen, Anschauungen der Phantasie (*phantasmata*). Sie sind Reproductionen des Vergangenen. Diese Reproductionen sind aber bei den Menschen verschieden; junge Leute z. B. denken immer aufs Zukünftige, die Alten ans Vergangene, und glauben wohl gar, in der gegenwärtigen Zeit geschehe nichts merkwürdiges, das kömmt daher, weil ihre Sinne nicht mehr so gut sind, als ehemals, (Manuscript über Anthropologie) s. Darstellungsvermögen, 1.

Die Bilder von Dingen können wir uns durch blosse Nachbildungskraft reproduciren, allein nicht so leicht die Empfindung (das Gefühl). Die Empfindung (das Gefühl) ist nehmlich das Subjective, die Form oder das Bild ist das Objective, jener können wir uns nicht so stark erinnern, als dieser. Z. E. wenn man sich eines vergangenen Unglücks erinnert, so vergisst man dabei die Empfindungen (Gefühle), die man dabei gehabt hat; das vergangene Uebel vergessen wir daher leicht, auch das Gute, was wir von Jemand empfangen haben. Die Phantasie geht also mehr auf die Bilder, daher Strafen auch zuweilen nicht viel helfen wollen, s. Strafe.

Das Vermögen nachzubilden ist allen Menschen sehr nöthig, besonders bei manchen Umständen, doch

Ainsi l'astre du jour au bout de sa carriere
Répand sur l'horizon une douce lumiere,
Et les derniers rayons, qu'il darde dans les airs,
Sont les derniers soupirs qu'il donne a l'Univers.

mufs es nicht immer in gewiſſen Graden ſeyn, denn zu lebhafte Bilder ſind nicht gut, das lange Aufhalten dabei verhindert einen in vielen Stücken. Was hilfts dem Wittwer, wenn er ſich ſeiner ſeligen Frau erinnert, und zwar zu oft und zu lebhaft? es kränkt ihn nur noch mehr. Wenn wir Jemanden wovon ein lebhaftes Bild machen wollen, ſo müſſen wir ihn mit der Sache ſelbſt nicht gar zu bekannt machen. Rouſſeau ſagt: der Vater, der da ſahe, dafs ſein Sohn anfing lüderlich zu werden, führte ihn in ein Lazareth, und zeigte ihm da die Folgen der Wolluſt. Hieraus machte er die Application.

Bilder von gemeinen Sachen ſind leicht und ſchwach; von ſeltenen Gegenſtänden lebhaft und ſchwer. Gewohnheit bringt ſchwache Bilder hervor, wie z. B. bei lange gewohnten Dieben der Galgen. Beſtändige Strafen ſind daher nicht gut. Man mufs in ſeinen Empfindungen (Gefühlen) ſteigen können. Wo die Strafen und Hinrichtungen barbariſch, ja wider die menſchliche Natur ſind, da kehrt ſich keiner daran. Wo man weiſs, dafs die Strafen den höchſten Grad erreicht haben, da wird die Empfindung ſchwächer. Ein noch gröſseres Bild macht mehr Empfindung, die Phantaſie will immer ſteigen. Neuigkeit macht, dafs die Imagination ſtärker wird, das geſchieht z. B. bei Verliebten, wenn die Perſonen ſich einander noch nicht beſitzen. Die Liebe läſst gleich nach, wenn eine Perſon die andere beſitzt, da darf man die Imagination nicht mehr gebrauchen, ſondern nur die Sinne. Einige Leidenſchaften ſind von der Art, dafs die Gegenſtände derſelben mehr in der Abweſenheit durch Phantaſie, als bei der Anweſenheit gefallen; ſo vermehrt die Abweſenheit die Liebe. Es iſt dieſes nicht leicht zu erklären. Man könnte es die Annehmlichkeit im Nachſchmack nennen. Es giebt einige Leute, die im Nachſchmack gefallen, deren Mienen man erſt auslegen mufs. Was nun nach der Reflexion gefällt, gefällt mehr, als was ſich nur ſo aufdringt und in die Sinne fällt. Wohlgefallen im Nachſchmack iſt das gröſste und beſte unter allem. So liebt man einen alten Wein, weil er im Nachſchmack gut iſt. Oft

ſagt man, was die Menſchen an der Perſon liebenswürdig finden, weiſs ich nicht; das liegt aber ſchon in der Imagination. Mancher Schreck iſt in der Imagination ſtärker, als in der Sache. So ſtellen ſich manche Leute ihr künftiges Alter ſehr ſchrecklich vor. Die Stärke, Richtigkeit und Ausbreitung ſind in der Imagination ſehr verſchieden. Junge lebhafte Leute, die ſehr reizbare Nerven haben, ſind voller Imagination. Die Weiber haben auch viele Bilder, denn ſie haben keine Macht über ſie. Alle ihre Bilder ſind ſtark, aber deswegen nicht richtig. Beſonders haben diejenigen Leute, welche Andern nachſpotten, und ihre Mienen und Gebehrden nachäffen, eine groſse Einbildungskraft. Zur Lebhaftigkeit ſind ſie geneigt, weil ſie ſich die Bilder ſo ſtark eingedrückt haben. Die Imagination muſs uns auch dienen, wenn wir uns mögliche Perſonen denken, oder in ihre Stelle ſetzen. Die Comödianten müſſen dieſes gut verſtehen. So ſagte einmal eine Principalin zu ihrer Actrice: ſie mache ihre Rolle ſehr ſchläfrig, da ſie doch von ihrem Liebhaber verachtet würde, und fragte ſie: wie ſie es denn machen werde, wenn ihr wirklicher Liebhaber ſie verachten ſollte? ich würde einen andern nehmen, war ihre Antwort. Diejenigen, auf welche die Dinge einen groſsen Eindruck machen, die können ſich auch ſtarke Bilder formiren. Comödianten ſollen Andere vorſtellen, ſie müſſen alſo ſolche Perſonen im Sinne haben, deren Miene, Stimme u. ſ. w. bei ihnen Eindruck machen. Es ſcheint am rathſamſten zu ſeyn, wenn man ſich nicht das Bild von andern Dingen, ſondern die Sache ſelbſt vorſtellt, ſo, als wenn ſie ſelbſt da wäre, und nicht bloſs eine Imagination und Vorſtellung. Ein Mathematiker hatte eine ſo ſtarke Imagination, daſs er in Gedanken die Cubikwurzel einer Zahl von 12 bis 15 Stellen ausziehen konnte. Es giebt Nationen, die voller Imagination ſind, z. B. die orientaliſchen Völker. Wo viel Imagination iſt, da iſt wenig Verſtand. Die Hypochondriſten ſind zu ohnmächtig, die Imagination zu vertreiben, ſie lachen oft in einer Geſellſchaft wider ihren Willen, und ohne Urſache.

Die Richtigkeit ist eine vorzügliche Eigenschaft der Einbildungskraft. Die Rührung ist die Anwendung der schon vorhandenen Dinge auf Triebe des Gemüths. Die Mittel zur Rührung aber müssen richtig seyn, sonst ist es nicht gut. Man ärgert sich nachher, durch Falschheit gerührt worden zu seyn, z. B. über den Dichter, der uns durch eine chimärische Erzählung rührte, und auf uns, wie auf einem Instrumente spielte. Wir ärgern uns nicht so sehr über den Irrthum, als über die Rührungen, die falsch gewesen sind. Man kann auch mit einer erdichteten Geschichte rühren, aber der Plan muss mit der Wahrheit correspondiren, alsdann bin ich nicht unwillig darüber, ich bin im Lande der Dichtung und Imagination. Durch Bilder rührt man nicht, wenn sie nicht gut angebracht sind, und keine Richtigkeit darinnen ist. Ungezähmte Einbildungskraft, über die der Mensch keine Herrschaft hat, ist eine Krankheit, und befindet sich bei den Hypochondristen, melancholischen, träumerischen (und sehr nervenschwachen) Menschen. Zügellos muss die Einbildungskraft nicht seyn. Vernunft und Erfahrung müssen ihr Schranken setzen. Bei den Einbildungen können wir des Verstandes nicht entbehren, wir müssen sie durch den Verstand ordnen, ihnen ihre Falschheit und Zügellosigkeit nehmen. Wir müssen die Imagination in unsrer freien Willkühr haben. Die Imagination thut bei Verliebten grosen Schaden, denn sie ist bei ihnen nicht richtig, sie erdichtet viele Annehmlichkeiten. Einen Verliebten verfolgen die Einbildungen überall, die doch nicht wahr sind; daher ist eine Herrschaft über dieselben nothwendig. (Nach einem Manuscript über die Anthropologie).

2. Kant macht in der Critik der reinen Vernunft noch nicht einen bestimmten Unterschied zwischen Darstellungsvermögen überhaupt und Einbildungskraft, einem Zweige desselben, insbesondere. Er nennt dem bisherigen Sprachgebrauch gemäss auch das Darstellungsvermögen Einbildungskraft. So sagt er (C. 103.): die Synthesis (Zusammensetzung und Verknüpfung des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen) sei die

blofse Wirkung der Einbildungskraft (eigentlich des Darftellungsvermögens), einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function (Einheit der Handlung, verfchiedene Vorftellungen unter eine gemeinfchaftliche zu ordnen) der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnifs haben würden, der wir uns aber felten nur einmal bewufst find. S. Darftellungsvermögen, 2.

3. Eben fo fagt Kant (C. 151. f.): die figürliche Synthefis, wenn fie blofs auf die urfprünglich-fynthetifche Einheit der Apperception (die transfcendentale Einheit, welche in den Kategorien gedacht wird) geht, heifst die transfcendentale Synthefis der Einbildungskraft (eigentlich, des Darftellungsvermögens). Wenn aber Kant hier die Erklärung der Einbildungskraft giebt, fo fetzt er das Wörtchen auch hinein, und zeigt dadurch, dafs er darunter fowohl das Vermögen, den Gegenftand mit deffen Gegenwart, als auch ohne deffen Gegenwart anzufchauen, verftehe. In der Critik der Urtheilskraft (U. 55.) fagt er auch ausdrücklich: das Vermögen der Darftellung ift die Einbildungskraft. Da nun alle unfere Anfchauung (mit oder ohne des Gegenftandes Gegenwart) finnlich ift, fo gehört die Einbildungskraft (das ganze Darftellungsvermögen), der fubjectiven Bedingung wegen, unter der fie allein den Verftandesbegriffen eine correfpondirende Anfchauung geben kann (dafs nehmlich der äufsere, oder bei Abwefenheit des Gegenftandes, doch der innere Sinn afficirt werde), zur Sinnlichkeit. Die Synthefis diefer Einbildungskraft (des Darftellungsvermögens) ift aber doch eine Ausübung der Spontaneität (Selbftthätigkeit; ift kein blofses Leiden, wie das Afficirtwerden des Sinnes), denn fie beftimmt die Sinnlichkeit, oder giebt den Eindrücken derfelben (wenn fie räumlich find) eine Geftalt. Da fie nun auch den Sinn feiner Form (Raum und Zeit) nach der Einheit der Apperception (ob ich mir jetzt z. B. einen Triangel oder ein Quadrat vorftellen will, welches hier die Einheit des Selbftbewufstfeyns oder der Apperception ift) gemäfs beftimmen kann, fo ift die Einbildungskraft (das Darftellungsvermögen) fo fern (in Rück-

ficht dieſer Wirkung deſſelben) ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu beſtimmen. Dies iſt alſo dasjenige Vermögen, welches die reinen Geſtalten (Schemate) der Geometrie conſtruirt, oder auch uns die reinen Vorſtellungen der Zeit (gleichſam als einer in Anſehung ihrer Endpuncte unbeſtimmten geraden Linie) darſtellt, und die Syntheſis der Anſchauungen durch dieſes Vermögen, den Kategorien gemäſs (denen ſie dadurch den Stoff zur Quantität, Qualität u. ſ. w. liefert), muſs die transſcendentale Handlung, oder auch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn (transſcendental nehmlich, weil ſie die Erkenntniſs *a priori* der Geometrie möglich und begreiflich macht), welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Die Einbildungskraft bringt alſo, durch ihre transſcendentale Syntheſis, bei der Darſtellung wirklicher Gegenſtände in der Anſchauung, die nehmliche Wirkung hervor, die ſie hervorbringt, wenn ſie die reinen Conſtructionen der Geometrie macht. Beides iſt eine und die nehmliche Wirkung auf unſern innern Sinn, und eine Beſtimmung deſſelben, oder Verknüpfung ſeines formellen Stoffs. Die Einbildungskraft, in ſo fern ſie dieſe Wirkung hervorbringt, heiſst die transſcendentale Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen der Schemate (P. 121.), ſ. Schema. Wenn ſie uns nehmlich eine wirkliche phyſiſche Pyramide darſtellt, ſo iſt das die nehmliche Operation, in Anſehung der bloſsen Geſtalt, als wenn ſie den bloſsen geometriſchen Cörper, welcher Pyramide heiſst, conſtruirt; und eben hierin liegt die allgemeine Gültigkeit der Geometrie für die geſammte Erfahrung. Dieſe Syntheſis der Einbildungskraft oder des Darſtellungsvermögens iſt alſo figürlich, und von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloſs durch den Verſtand (vermittelſt der Kategorien) ganz unterſchieden. Die Einbildungskraft nun, wenn ſie als Spontaneität wirkt, nennt Kant die productive Einbildungskraft. Er unterſcheidet ſie dadurch von der reproductiven Einbildungskraft. Die Syntheſis der letztern iſt lediglich den empiriſchen Ge-

ſetzen der Aſſociation unterworfen, und ein Gegenſtand der empiriſchen Pſychologie. Das Darſtellungsvermögen nehmlich, wenn es uns entweder die wirklichen Gegenſtände, oder die reinen Geſtalten der Geometrie darſtellt, iſt immer productiv; derjenige Zweig des Darſtellungsvermögens, welchen wir die Einbildungskraft, nach der oben (in 1.) angegebenen Erklärung, nennen, kann productiv und reproductiv ſeyn. Sie iſt productiv, wenn die Einbildungen in der wirklichen Anſchauung nie ſo vorhanden waren, reproductiv, wenn ſie ſchon vorher als wirkliche Gegenſtände vorhanden waren, ſ. Darſtellungsvermögen, 2. (M. I, 166.).

4. Das, was den innern Sinn beſtimmt, d. i. den durch das Afficirtwerden deſſelben gegebenen Stoff (die Empfindungen im innern Sinn) verknüpft, iſt der Verſtand und deſſen urſprüngliches Vermögen, das Mannichfaltige der Anſchauung zu verbinden, d. i. unter Eine Apperception (als worauf ſelbſt ſeine Möglichkeit beruhet), zu bringen. Der Verſtand ſelbſt aber iſt in uns Menſchen kein Vermögen anzuſchauen, und kann alſo die Anſchauungen, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben wären, nicht in ſich aufnehmen. Daher kann er nicht das Mannichfaltige ſeiner eigenen Anſchauung verbinden, weil er keine Anſchauungen hat, und kein Vermögen anzuſchauen iſt; folglich iſt ſeine Syntheſis (die durch ihn bewirkte Verbindung), wenn er für ſich allein betrachtet wird, die Einheit der Handlung, durch die er die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des vermittelſt derſelben gegebenen Mannichfaltigen zu beſtimmen vermögend iſt. Abſtrahiren wir alſo von der Sinnlichkeit bei dieſer Selbſtthätigkeit des Verſtandes, ſo bleibt noch immer dieſe Selbſtthätigkeit zu verbinden übrig. Ohne Sinnlichkeit iſt das verknüpfende Vermögen des Verſtandes intellectuel, und geht auf Gegenſtände überhaupt.

5. Wir nehmen auch jederzeit in uns wahr, daſs die figürliche Syntheſis (die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft) das Mannichfaltige im innern Sinn zu

einer beſtimmten Anſchauung verbinden muſs. Wollen wir uns z. B. einen Cirkel denken, ſo ſteht er nicht gleich in unſern Gedanken da, ſondern wir müſſen von irgend einem Puncte ausgehen, und ſo den ganzen Cirkel erſt machen (beſchreiben oder conſtruiren). Die drei Abmeſſungen des Raums (die Ausdehnung deſſelben in die Länge, Breite und Tiefe oder Höhe) können wir uns gar nicht anders vorſtellen, als dadurch, daſs wir von einem gewiſſen Punct aus in Gedanken eine Linie ziehen, dann von demſelben Punct aus eine andere Linie ſenkrecht auf die erſte ziehen, das giebt uns die Länge und die Breite; endlich ziehen wir von demſelben Punct aus noch eine dritte Linie ſenkrecht auf die beiden erſten aufwärts oder abwärts, dies giebt dann die dritte Abmeſſung des Raums, die Höhe nehmlich oder die Tiefe, welches einerlei iſt. Die Zeit ſelbſt können wir uns nur durch das Ziehen einer geraden Linie (die äuſserliche figürliche Vorſtellung derſelben) denken (M. I, 169. C. 154. f.).

6. Kant führt noch drei merkwürdige Wirkungen der Einbildungskraft an (U. 57), deren Hervorbringung uns gänzlich unbegreiflich iſt:

a. daſs ſie gelegentlich die Zeichen für die Begriffe zurückruft;

b. daſs ſie das Bild und die Geſtalt des Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden reproducirt;

c. daſs ſie aus mehrern Bildern von derſelben Art ein mittleres herauszubekommen weiſs, das allen übrigen zum gemeinſchaftlichen Maaſse dient.

7. In der Critik des Geſchmacks ſpielt die Einbildungskraft eine ſehr wichtige Rolle, indem der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (des Darſtellungsvermögens) iſt. Das Geſchmacksurtheil iſt nehmlich ein Urtheil über eine Wirkung der Einbildungskraft in ihrer Freiheit, d. h. in dem

Zuſtande derſelben, daſs ſie nicht daran gebunden iſt, etwas beſtimmtes hervorzubringen, wie es der Fall iſt, wenn ſie reproductiv iſt und folglich nach den Aſſociationsgeſetzen wirkt. Folglich iſt die Einbildungskraft bei dem Geſchmacksurtheil in dem Zuſtande, daſs der ſchöne Gegenſtand ihr eine ſolche Form an die Hand giebt, als ſie ſelbſt in Einſtimmung mit der Verſtandesgeſetzmäſsigkeit überhaupt entwerfen würde. Die Einbildungskraft iſt zwar bei der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Objects gebunden, und hat in ſo fern kein freies Spiel (wie im Dichten), allein ſie fühlt ſich dabei frei, wenn der Gegenſtand ſchön iſt, das iſt, ſie fühlt ſich in demſelben Zuſtande, in welchem ſie ſeyn würde, wenn ſie ſelbſt Urheberin der ihr zur Auffaſſung gegebenen Form wäre. Allein iſt nicht eine freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft ein Widerſpruch? Denn frei heiſst doch unabhängig ſeyn, und geſetzmäſsig ſeyn heiſst doch vom Verſtande, dem Vermögen der Geſetze, abhängen. Kant erklärt das ſo, dieſe Geſetzmäſsigkeit iſt nicht eine Geſetzmäſsigkeit nach einem beſtimmten Geſetze, ſonſt würde das Urtheil durch Begriffe, z. B. des Guten u. ſ. w. beſtimmt, und wäre kein Geſchmacksurtheil. Es wird alſo eine Geſetzmäſsigkeit ohne Geſetz ſeyn, d. i. eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande, denn dieſe kann mit der freien Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes (daſs er nehmlich nicht auf einen beſtimmten Begriff hin und doch ſeinen Geſetzen gemäſs wirkt) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils (allgemeingeltend und doch etwas Subjectives, nehmlich ein Gefühl prädicirend zu ſeyn) allein zuſammen beſtehen (M. II. 527. U. 68. f.).

8. Wenn unſere Einbildungskraft ſich ſelbſt bei der gröſsten Beſtrebung unvermögend fühlt, die äſthetiſche Gröſse eines Gegenſtandes zu ſchätzen, ſo heiſst dieſer Gegenſtand erhaben, obgleich eigentlich nur die Gemüthsſtimmung des Subjects, nicht das Object, erhaben iſt; weil, indem die Einbildungskraft alsdann ihr ganzes Vermögen der Zuſammenfaſſung fruchtlos an die-

ſer Gröſse verſchwendet, die Anſchauung derſelben die Idee der Unendlichkeit erweckt, eine überſinnliche Vorſtellung, die aller ſinnlichen Gröſse überlegen iſt (U. 93. f. M. II, 559.).

9. Die äſthetiſche Beurtheilungskraft bezieht in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verſtand, um mit deſſen Begriffen überhaupt zuſammenzuſtimmen, ohne zu beſtimmen mit welchen. Eben ſo bezieht ſie daſſelbe Vermögen in Beurtheilung des Erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen überhaupt zuſammenzuſtimmen, ohne zu beſtimmen zu welchen; das heiſst, es wird diejenige Gemüthsſtimmung im Subject hervorgebracht, die der Einfluſs beſtimmter Ideen auf das Gefühl bewirken würde (M. II. 560. U. 94. f.).

10. Wenn ſich alſo das Gemüth, in der Betrachtung eines Gegenſtandes, den die Einbildungskraft nicht zuſammenzufaſſen vermag, dem vergeblichen Bemühen dieſes Vermögens und einer obſchon ganz ohne beſtimmten Zweck damit in Verbindung geſetzten, allem Sinnlichen und der ganzen Macht der Einbildungskraft ſelbſt überlegenen, Vernunft überläſst, ſo entſtehet im Gemüth das Gefühl des Erhabenen (M. II, 561. U. 95.)

11. Die Natur liefert uns in der bloſsen Anſchanung Fälle vom Erhabenen, wo eine groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben iſt. Wir nehmen z. B. unſer uns bekanntes Planetenſyſtem zum Maaſsſtab für die Milchſtraſse, und es iſt nicht unmöglich, daſs das Syſtem der unermeſslichen Menge ſolcher Milchſtraſsen unter dem Namen der Nebelſterne wieder die Milchſtraſse zum Maaſsſtabe fordern werde, und ſo fort ohne Ende. Das Erhabene liegt alſo, bei der äſthetiſchen Beurtheilung eines ſo unermeſslichen Ganzen, nicht in der Zahl der Weltcörper, ſondern darin, daſs der Maaſsſtab immer gröſser wird, wozu die ſyſtematiſche Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Groſse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unſere Einbildungskraft

in ihrer ganzen Grenzenloſigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Natur verſchwindend vorſtellt. Uebrigens verweiſe ich wegen mehrerer hierher gehörenden Erläuterungen auf den Artikel: Zweckmäſsigkeit (M. II, 562. U. 95. f.).

12. Die Einbildungskraft liefert uns eine eigene Art von Vorſtellungen, welche viel zu denken veranlaſſen, ohne daſs doch ein beſtimmter Begriff ihnen völlig angemeſſen ſeyn könnte; dieſe Vorſtellungen heiſſen äſthetiſche Ideen, dergleichen z. B. die Glückſeligkeit iſt. Eine ſolche äſthetiſche Idee kann eigentlich keine Sprache völlig erreichen, keine vollkommen verſtändlich machen, ob wir gleich, unter dem Namen Geiſt, ein Vermögen haben, ſie darzuſtellen. Man muſs dieſe äſthetiſchen Ideen ja nicht mit den Vernunftideen verwechſeln, zu denen ſie vielmehr als das Gegenſtück (der Pendant) angeſehen werden können. Eine äſthetiſche Idee iſt eine Anſchauung, eine Vernunftidee, z. B. die Weisheit, hingegen ein Begriff, der äſthetiſchen Idee kann daher kein Begriff, der Vernunftidee keine Anſchauung adäquat ſeyn. Es wird hiervon bei dem Worte: Idee, äſthetiſche, umſtändlicher gehandelt werden (M. II, 693. U. 192. f.).

13. Dies iſt das Vornehmſte, was von der Einbildungskraft zu merken iſt; was Kant noch ſonſt von den Vorſtellungen derſelben ſagt, z. B. wie ſie mit ihren Anſchauungen die Vernunft nicht erreicht, wird in dem Artikel: Idee, eine ſchicklichere Stelle finden.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. §. 10. S. 103. — II. Haupſt. II. Abſchn. §. 24. S. 151. f. — *,* S. 154. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskraft, I. Th. §. 17 S 55. — S. 57. — Allgem. Anmerkung zum 1. Abſchn. der Analytik. S. 68. f. — §. 26. S. 93. ff. — §. 49. S. 192. f.

Deſſ. Critik der pract. Vernunft, I. Th. I. B. II. Hauptſt. Von der Typik. S. 121.

Einerleiheit,

Identität, *identitas, identité.* Derjenige Reflexionsbegriff, durch welchen die Gegenstände mit eben denselben innern Bestimmungen gedacht werden. Ich nehme z. B. wahr, dass ein Ding, das mir heute vorkömmt, dieselbe Beschaffenheit und diese Grösse (Qualität und Quantität) habe, als ein anderes, das mir gestern vorkam, so denke ich mir beide als einerlei. Sind die Gegenstände nun Begriffe, so sind diese Begriffe einerlei oder identisch, wenn sie alle eben dieselben Merkmale haben. Sind die Gegenstände aber Erscheinungen, so gehört Raum und Zeit mit zu ihren innern Bestimmungen, und die Gegenstände können nach allen übrigen innern Bestimmungen einerlei, und doch zu verschiedenen Zeiten, oder an verschiedenen Orten vorhanden, und bloss dadurch von einander verschieden seyn (C. 319).

2. Leibnitz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, d. i. abstrahirte bei der Betrachtung derselben von Raum und Zeit, die er für blosse aus der Sinnlichkeit entspringende Phänomene hielt, und verglich also die Gegenstände nur nach ihren Begriffen, oder dem, was der blosse Verstand von ihnen denken kann, abstrahirt von allem dem, was bloss Anschauung ist. Er sagte nehmlich, die Sinne verwirrten unsere Vorstellungen, und machten dadurch die Gegenstände, welche, sobald sie der blosse Verstand dächte, Dinge an sich (*intelligibilia*) wären, zu Phänomenen. Sondere man also diese verworrenen Vorstellungen, z. B. Raum und Zeit, so wie wir sie anschauen, im Verstande ab, so blieben uns die Dinge an sich übrig, die folglich durch blosse Begriffe, nicht durch Anschauungen, erkannt würden. Dies brachte ihn auf seinen Satz des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), oder die Behauptung, zwei ausser einander wirkliche einzelne Dinge, die gänzlich einerlei wären, seien unmöglich. Dieser Satz behauptet also, dass

zwei Gegenstände, die einerlei innere Bestimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verschieden, sondern ein und derselbe Gegenstand seyn müssen. Und das kann auch nicht bestritten werden, weil auch selbst Raum und Zeit zu den innern Bestimmungen der Naturdinge gehören. Aber Leibnitz gieng, durch seine falsche Theorie von der Sinnlichkeit verführt, weiter, und behauptete mit jenem Satze zugleich, dass zwei der Zahl nach wirklich verschiedene sinnliche Gegenstände durchaus verschiedene innere Bestimmungen haben müssten, zu welchen er die Verschiedenheit des Raums und der Zeit als verworrener Vorstellungen der Sinnlichkeit nicht rechnete. Und da irrte er. Denn zwei Dinge können ganz dieselben innern Bestimmungen haben, und doch der Zahl nach (numerisch) verschieden seyn, wenn sie nur zu verschiedenen Zeiten an demselben Ort, oder zu denselben Zeiten an verschiedenen Orten, oder zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten vorhanden sind. Mag auch ein Theil des Raumes oder der Zeit einem andern Theile derselben völlig ähnlich und gleich seyn, so ist doch der eine Theil ausser dem andern, und daher zwar mit ihm dem Verstande, d. i. dem Begriffe nach identisch, aber doch der Zahl nach verschieden, es sind zwei Theile und nicht ein und eben derselbe Theil. Und dieses muss daher auch von dem gelten, was in diesen Raumes- oder Zeittheilen vorhanden ist (C. 320).

Einfache,

ens simplex simpliciter et rigorose dictum, *simple.* Das Erste in der Reihe der Bedingungen, in Ansehung der Theile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen (C. 446). Wenn mir ein Ganzes innerhalb seiner Grenzen gegeben ist, so hat dieses seine Theile, woraus es bestehet, diese machen, als die Bedingungen des Ganzen, zusammen das Ganze aus. Jeder dieser Theile kann nun wieder für sich als ein in seinen Grenzen gegebenes Ganze betrachtet werden, und hat also wiederum seine Theile, als die Bedin-

gungen desselben, von welchen Theilen wiederum dasselbe gilt. So entstehet nun eine Reihe von Theilen. Z. B. die Linie AD sei ein solches innerhalb seiner Grenzen A und D gegebenes Ganze, es bestehe nun aus den Theilen AB, BC, CD; der Theil AB bestehe wieder aus den Theilen Ab, bc, cd, de, ef, fB; der Theil Ab bestehe wieder aus den Theilen Aα, $\alpha\beta$, βb u. s. w. So entstehet eine Reihe von Bedingungen des Ganzen, nehmlich AB, Ab, Aα u. s. w. Die Vernunft, welche ihrer Natur nach die Vollendung dieser Reihe will, stellt sich nun das erste Glied derselben vor, welches Aα noch nicht ist. Gäbe es nehmlich ein Glied, welches in Ansehung der Theile unbedingt wäre, d. i. absolut keine Theile mehr hätte, so wäre dasselbe das Erste in der Reihe der Bedingungen in Ansehung der Theile des in seinen Grenzen gegebenen Ganzen, oder das Einfache (C. 440. 446).

2. In Ansehung dieses Einfachen ist nun eine Antinomie in der menschlichen Vernunft, sobald wir die sinnlichen Gegenstände nicht für Erscheinungen, sondern für Dinge an sich halten. Das heisst, man kann dann eben so unumstöfslich beweisen, dafs ein Einfaches existirt, als dafs keins existirt. Dafs alles Zusammengesetzte aus einfachen Theilen bestehet, folgt dann nehmlich daraus, dafs, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, und dennoch kein Einfaches existirte, gar nichts existiren würde, weil dann, wegen der Aufhebung der Zusammensetzung, auch kein Zusammengesetztes mehr existiren würde. Sollte sich aber die Zusammensetzung in Gedanken nicht aufheben lassen, so würde folgen, dafs das Zusammengesetzte nicht aus Substanzen bestünde, indem die Zusammensetzung, die nur eine Relation der Substanzen seyn kann, nicht die Substanz ausmacht, sondern das, was zusammengesetzt ist (C. 462).

3. Wenn aber ein zusammengesetztes Ding aus einfachen Theilen bestehet; so mufs der Raum, den das Zusammengesetzte einnimmt, aus eben so viel Theilen

beſtehen, als dieſes Zuſammengeſetzte. Wenn aber das iſt, ſo muſs das Einfache, woraus das Zuſammengeſetzte zuſammengeſetzt iſt, einen Raum einnehmen, weil der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen beſteht. Nimmt aber das Einfache einen Raum ein, ſo muſs es Theile haben, die auſser einander ſind, d. i. die nicht bloſs Accidenzen, ſondern Subſtanzen ſind, folglich müſste das Einfache zuſammengeſetzt ſeyn, welches ſich widerſpricht. Ueberhaupt kann das Daſeyn des ſchlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung bewieſen werden, weil von dem Nichtbewuſstſeyn ſeiner Theile nie der Schluſs auf die gänzliche Unmöglichkeit der Theile gelten kann (C. 464. f.).

4. Die Auflöſung dieſer Antinomie beſtehet darin, daſs der Natur unſrer Sinnlichkeit gemäſs die Theilung eines Gegenſtandes in der Erſcheinung ins Unendliche gehet, d. i. daſs wir zwar vielleicht einmal an eine bedingte Grenze kommen, wo wir aus Eingeſchränktheit unſrer Organe oder Werkzeuge in unſrer Theilung ſtehen bleiben müſſen; aber nicht an eine unbedingte Grenze, oder das abſolut Einfache, was keine Theile mehr hätte. Darum iſt aber nicht ſchon eine unendliche Theilung in dem Gegenſtande da, oder die unendliche Menge der Theile ſchon vor der Theilung wirklich vorhanden. Dies müſste nur dann ſo ſeyn, wenn die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich wären. Aber ſo ſind ſie Erſcheinungen, d. i. bloſse Vorſtellungen unſrer Sinnlichkeit, welche daher die Eigenſchaft der Formen unſrer Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, annehmen, und ſo wie dieſe ins Unendliche theilbar ſeyn müſſen. Die Theile ſind alſo hier nie vor der Theilung, ſondern durch die Theilung, und nur immer ſo weit, als die Theilung getrieben wird, vorhanden. (C. 551. f.), ſ. Antinomie, 4, A, b.

5. Darum iſt nun der Regreſſus der Theilung irgend einer Materie im Raume, d. i. der Zurückgang zu den Theilen, woraus ſie beſteht, weil ſie als unendlich viele vorgeſtellt werden, jederzeit zu groſs für un

fern Begriff, der immer eine Zahl ist; indem das Unendliche eine Vielheit ist, die alle Zahl übersteigt; ich kann folglich den Regressus nicht vollenden (S. III. §. 1. *). Soll aber die Theilung des Raumes (und der darin befindlichen Materie, oder des erfüllten Raumes) irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist der Regressus für die Idee des Unbedingten immer zu klein, denn das Glied der Theilung, bei dem man mit der Theilung aufhört, ist noch immer nicht das unbedingt Einfache. Es läst noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig; ich frage, warum kann dieses Glied nicht mehr getheilt werden? (M. I, 586. C. 515. f.).

6. Eben so unerweislich ist die alte sehr gemeine Meinung, nach welcher man annimmt, die Seele sei eine einfache Substanz, welches ein transscendenter Begriff, d. i. ein solcher ist, der die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Es ist ganz wohl erlaubt, sich die Seele als einfach zu denken, um, nach dieser Idee, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unserer Beurtheilung ihrer innern Erscheinungen zu legen, ob man gleich diese Einheit nicht in *concreto* einsehen kann. Aber die Seele für eine wirklich einfache Substanz zu halten, würde eine willkührliche und gewagte Hypothese seyn, weil die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung (eines einfachen beharrlichen Subjects der sinnlichen Anschauung, d. i. einer einfachen Substanz) gar nicht einzusehen ist (C. 799. f.).

7. Der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception beweiset also nichts, denn daraus, dass die Apperception oder das Bewusstseyn meiner selbst, der bloße Gedanke Ich, welcher mit jedem Gedanken verknüpft ist, eine einfache Vorstellung ist, folgt gar nicht, dass das Ding, welches den Gedanken hat, eine einfache Substanz ist. Das Einfache in der

Abftraction ift ganz etwas anders, als das Einfache im Gegenftande. Ein Beifpiel davon giebt der bewegte Cörper; will ich mir von diefem blofs feine Bewegung denken, fo betrachte ich ihn als einen Punct, der fich bewegt, weil fein Volumen bei der blofsen Bewegung nicht in Betrachtung kömmt. Daraus folgt aber nicht, dafs der Cörper felbft ein Punct ift. Eben fo wenig folgt daraus, dafs ich zum Selbftbewufstfeyn, das jeden Gedanken begleitet, die einfache Vorftellung des Ichs zum Gedanken hinzufüge, und mir darunter das denkende Subject als denkend vorftelle, dafs das denkende Subject wirklich einfach fei. So wie der Cörper in Bewegung, blofs in Beziehung auf diefe Bewegung als einfach, als ein Punct gedacht wird, und darum doch als Object zufammengefetzt ift; fo wird auch die Seele im Denken, blofs in Beziehung auf das Denken, als einfach gedacht, woraus gar nicht folgt, dafs fie als Object darum auch einfach fei (C. 812. f.). Da wir den Begriff eines einfachen Wefens durch keine mögliche Erfahrung finnlich, mithin in *concreto* verftändlich machen können; fo ift es uns auch zur Erklärung der Erfcheinungen der Seele ganz gleichgültig, ob fie eine einfache Subftanz fei, oder nicht (Pr. 131. 165).

8. Das Einfache, im abfoluten Verftande, da es etwas bedeutet, was nicht mehr zufammengefetzt ift, ift folglich eine Idee, oder ein Vernunftbegriff, der blofs dazu dient, den Verftand zu der Vollftändigkeit der Theilung anzuhalten, und ihn darin immer weiter zu treiben, obwohl diefe Theilung nie vollendet wird. Das Einfache ift alfo blofs ein ideales Ziel, das die Vernunft den Arbeiten des Verftandes bei der Theilung der Materie vorfteckt, auf welches folglich das Bemühen des Verftandes losgehet, welches aber in der Erfahrung eben fo wenig erreichbar ift, als die unendliche Zufammenfetzung der Materie unter dem Namen der Welt (S. III, §. 1). Uebrigens wird das Einfache auch in relativer Bedeutung genommen, da es fo viel heifst, als das, was weniger zufammengefetzt ift. In

diesem Sinne gebraucht es Kant (C. 351), wenn er sagt: das irrige Urtheil sei eine zusammengesetzte Wirkung, welche man in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit auflösen müsse. Darum ist aber dasjenige im Urtheile, welches z. B. die einfache Wirkung des Verstandes ist, immer noch zusammengesetzt. Denn es lassen sich darin z. B. noch das Selbstbewusstseyn, die verschiedenen Begriffe u. s. w. unterscheiden. Aber diese Wirkung ist einfach, in Rücksicht auf jene zusammengesetzte Wirkung beider Erkenntnisvermögen, von der sie ein Theil ist (C. 351).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung. I. S. 351. — II. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. S. 440. 446. — II. Abschn. Der Ant. der reinen Vern. 2. Widerstr. der transsc. Ideen. S. 462 — S 464. f. V. Abschn. S. 515. f — IX. Abschn. II. S. 551. f. — Methodenlehre I. Hauptst. III. Abschn. S 799. f. — IV. Abschn. S. 812. f.

Ej. Diss. de mundi sens. et int. form. et princip §. 1.

Dess. Prolegomenen §. 44. S. 131. — §. 57. S. 165.

M. Herz Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 19.

Einfalt,

simplicitas, simplicité. So heisst in der Theorie des Erhabenen die kunstlose Zweckmäsigkeit (U. 126). Die Zweckmäsigkeit eines Dinges ist diejenige Beschaffenheit desselben, dass der Begriff des Dinges zugleich der Grund der Wirklichkeit desselben ist (U. XXVIII). Diese Zweckmäsigkeit ist kunstlos, wenn es nicht das Ansehen hat, als sei grosse Geschicklichkeit angewendet worden, das Ding hervorzubringen (U. 175).

2. Einfalt ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, d. h. dasjenige in der Natur, was das Gefühl des Erhabenen in uns erweckt, scheint nie mit

groſser Geſchicklichkeit auf dieſe Wirkung eingerichtet zu ſeyn. Und ſo iſt auch Einfalt gleichſam der Stil der Sittlichkeit, welche eine zweite (überſinnliche) Natur iſt, wovon wir nur die Geſetze, aber nicht das überſinnliche Vermögen derſelben (die Vernunft) in uns, kennen (U. 126. M. II, 603), ſ. **Zweckmäſsigkeit, Erhaben, Sittlichkeit.**

Einfluſs,

influxus, *influence*. Die Einwirkung einer Subſtanz in eine andere, die auſser ihr befindlich iſt. Sie ſetzt immer zwei Subſtanzen voraus, die thätige und die leidende. So verſchafft man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Einfluſs auf die Maximen des menſchlichen Gemüths, wenn man ſo auf die Gemüther der Menſchen wirkt, daſs ſie die Geſetze der praktiſchen Vernunft, die ſie für allgemein verbindend erkennen, auch wirklich zu ihren ſubjectiven Maximen machen, oder darnach handeln (P. 269), ſ. Eingang.

2. Der reelle Einfluſs einer Subſtanz, die ein Theil der Welt iſt, in einen andern Theil der Welt, heiſst der phyſiſche Einfluſs (*influxus phyſicus*). Wenn z. B. ein bewegter Cörper A einen ruhenden B anſtöſst und in Bewegung ſetzt, ſo hat A. einen phyſiſchen Einfluſs auf B, weil B. erſt ruhete und ſich nun bewegt, und A. dieſes in B. bewirkt hat. Leibnitz verwarf dieſen phyſiſchen Einfluſs, weil nach ihm auch die Cörper aus Monaden beſtehen, welche vorſtellende Kräfte ſind, und alſo der Zuſtand der Vorſtellungen der einen Subſtanz mit dem Zuſtande der Vorſtellungen der andern Subſtanz in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen könnte (C. 331).

3. Der phyſiſche Einfluſs iſt die älteſte Erklärungsart der Gemeinſchaft der Subſtanzen. Sie behauptet: daſs die Leiden einer Subſtanz dieſer Welt von einer andern Subſtanz derſelben auf eine reelle Art

hervorgebracht werden (Baumgartens Metaphyfik §. 330).

Eingang,

aditus, *entrée*. Die Möglichkeit der Einwirkung. So fagt Kant (G. 31.): dafs man der Lehre der Sitten durch Popularität Eingang verfchaffen könne, d. h. dafs man es dadurch, dafs man fie in einer für die gemeine Faffungskraft verftändlichen Sprache vortrage, möglich machen könne, dafs fie aufs Gemüth wirke. Die Methodenlehre der reinen praktifchen Vernunft ift die Art, wie man den Gefetzen der reinen praktifchen Vernunft Eingang in das menfchliche Gemüth, d. i. Einflufs auf die Maximen deffelben verfchaffen kann (P. 269).

Einheimifch,

immanent, *domesticus*, *domestique*, *immanent*. So heifst im Theoretifchen diejenige Vorftellung, die nur auf Erfahrung geht (Pr. 126.), oder auf Erfahrung eingefchränkt ift (Pr. 204), weil fie dann in ihrem Gebiet ift und bleibt, f. Transfcendent. Eigentlich heifst alfo einheimifch oder immanent feyn, in feinem Gebiet feyn, transfcendent feyn dagegen, über fein Gebiet hinausgehen (P. 31).

2. So, fagt Kant, find diejenigen Grundfätze immanent, deren Anwendung fich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält. Z. B. der Grundfatz, dafs alle Veränderung ihre Urfache habe, ift ein Grundfatz des blofs empirifchen Gebrauchs, und kann daher ein immanenter Grundfatz des reinen Verftandes genannt werden (C. 352. f.).

3. Man kann die fynthetifchen Grundfätze des Verftandes nur zur Erfahrungserkenntnifs gebrauchen, dies drückt Kant fo aus: fie find nur von immanentem

Gebrauch. Die synthetischen Grundsätze des Verstandes sind nehmlich diejenigen, welche Kant unter den Namen der Axiomen der reinen Anschauung, der Anticipationen der Wahrnehmung, der Analogien der Erfahrung und der Postulate des empirischen Denkens überhaupt aufführt. Sie heissen synthetische, weil der Verstand noch analytische Grundsätze hat, die zum Denken überhaupt, und also zur Logik gehören. Jene metaphysischen Grundsätze finden den Beweis ihrer Gültigkeit eben darin, dass ohne sie keine Erfahrung möglich ist. Folglich können sie auch nur für die Erfahrung gültig, d. i. von immanentem Gebrauch seyn. Die logischen Grundsätze hingegen sind von jedem Gebrauch, weil ohne sie gar kein Denken möglich ist, so wie ohne jene metaphysische oder synthetische Grundsätze des Verstandes gar kein Erkennen. Dass alle Veränderung ihre Ursache haben müsse, ist ein solcher synthetischer, dass aber alles, was gedacht wird, seinen Grund haben müsse, ist ein solcher analytischer Grundsatz des Verstandes (C. 664).

4. Die transscendentalen Ideen haben ihren guten und folglich immanenten Gebrauch, d. h. diejenigen nothwendigen Vernunftbegriffe, denen kein congruirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, die folglich gewisse Gegenstände lediglich *a priori* vorstellen, und daher transscendental heissen, können doch zur Erfahrungserkenntniss dienen. Die Idee an sich selbst ist nicht immanent, weil ihr Gegenstand nicht innerhalb der Erfahrungsgrenzen liegt, und daher kein Gegenstand der Erfahrung dadurch erkannt werden kann. Bloss ihr Gebrauch ist in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung, einheimisch (immanent), weil sie gebraucht werden, die gesammte Erfahrungserkenntniss systematisch und vollständig zu machen; sie gehen auf den Verstandesgebrauch, in Ansehung der Gegenstände, mit welchen er zu thun hat, nicht auf diese Erfahrungsgegenstände selbst (C. 671). Kant hat hier (und C. 664) offenbar

seinen Sprachgebrauch etwas geändert, und schärfer und richtiger bestimmt als vorher (C. 352). Er unterscheidet nehmlich hier zwischen einer immanenten Vorstellung, deren Gegenstand in der Erfahrung zu finden ist, und dem immanenten Gebrauch einer Vorstellung, deren Gegenstand vielleicht in keiner Erfahrung zu finden ist, aber doch zur Erfahrungserkenntniss dient. In diesem Sinne sind die synthetischen Grundsätze des Verstandes (in 1) sowohl selbst immanent, als auch von immanentem Gebrauch. Hingegen ist die Idee von Gott nicht immanent, weil Gott kein Erfahrungsgegenstand ist, und kein Naturphänomen, oder Naturding aus dem Begriff desselben (physisch, d. h. erkennbar) erklärt werden kann; aber wohl von immanentem Gebrauch in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung, weil er die Reihe der Ursachen und Wirkungen in der Natur in eine oberste Ursache vereinigt, und dadurch das System aller Ursachen und Wirkungen schliesst, dass sie den letzten Grund aller Erscheinungen in ein intelligibeles Wesen setzte (C. 671).

5. Dieser Behauptung scheint nun Kant (C. 827) zu widersprechen, wenn er sagt: die drei Sätze: der Wille ist frei, die Seele ist unsterblich, und es ist ein Gott, haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet, ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft. Allein Kant unterscheidet den immanenten Gebrauch in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung von dem immanenten Gebrauch für Gegenstände der Erfahrung. Offenbar soll die Stelle (C. 867) heissen, diese Sätze haben gar keinen, für Gegenstände der Erfahrung, immanenten, d. i. zulässigen, mithin für uns zum Erkennen der Gegenstände selbst nützlichen Gebrauch. Der ganze Zusammenhang lehrt, dass Kant sagen will, Erfahrungserkenntniss lässt sich aus der Frei-

heit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele, dem Daseyn Gottes nicht hernehmen. Indessen sind doch die absolute Selbstthätigkeit oder die Freiheit des Willens, und schlechthin nothwendiges Wesen, als oberste Ursache der Welt, regulative Ideen, d. i. zum Behuf der Erkenntnifs *) sollen sie nicht gewisse Gegenstände vorstellen, sondern nur den Verstand zu einem gewissen Ziele richten, nehmlich in der Speculation immer so zu verfahren, als ob alle Naturnothwendigkeit sich zuletzt in absoluter Selbstthätigkeit, und alle Naturabhängigkeit sich zuletzt in einem schlechthin nothwendigen Wesen endige (C. 672. 827). Also sind die Ideen selbst in Ansehung ihrer Gegenstände nicht immanent, sondern transscendent, d. h. ihre Gegenstände liegen über die Grenzen aller Erfahrung hinaus (C. 384); ihr objectiver (oder constitutiver) Gebrauch, d. i. der Gebrauch derselben, um durch sie Gegenstände zu erkennen, ist ebenfalls jederzeit transscendent, der objective Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien, z. B. Ursache, Wirkung) dagegen mufs jederzeit immanent seyn (C. 383); allein der regulative Gebrauch der Ideen, oder der Gebrauch derselben in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung ist immanent (C. 671).

6. Die immanente Physiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie uns gegeben ist. Aber demungeachtet ist sie keine empirische Wissenschaft, weil sie immanent ist, sondern sie betrachtet die Natur nach den Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann, und welche folglich immanent sind. Es giebt zwei Gegenstände dieser Physiologie, nach welchen sie in zwei Theile zerfällt, 1. die der äufsern Sinne, oder der cörperlichen Natur, 2. die des

*) Ganz anders ist es mit dem praktischen Gebrauch derselben, wie nachher gezeigt wird.

innern Sinnes oder der denkenden Natur (C. 874).

7. Im Praktischen ist der Gebrauch der reinen Vernunft allein immanent, d. h. sie soll ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, oder ihn allein bestimmen, sich selbst zur Bewirkung der den Vorstellungen entsprechenden Gegenstände zu determiniren. Das Gebiet der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche ist der Wille, oder die Bestimmung desselben; hier ist sie also immanent. Kant hat dieses zuerst richtig und bestimmt gezeigt. Der empirisch-bedingte Gebrauch der Vernunft hingegen, wenn er sich die Alleinherrschaft anmafst, ist transscendent, das heifst, wenn die Vernunft etwa aus der Erfahrung hergenommene Regeln dem Willen, als denselben zu oberst bestimmend, vorschreiben will, oder ihn durch ein Erfahrungsobject allein bestimmen will, so überschreitet sie ihr Gebiet, welches im Theoretischen das Feld der Erkenntnifs, und im Praktischen das Feld der Klugheit, aber nicht das Feld der Moralität seyn soll. Die empirisch-bedingte Vernunft wird also transscendent, wenn sie sich in Zumuthungen und Geboten gegen den Willen äufsert, die ganz über ihr Gebiet (die Erfahrung) hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältnifs von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gilt (P. 31).

8. Kant lehrt also: dafs das moralische Gesetz den transscendenten Gebrauch der Vernunft in einen immanenten verwandelt. Er zeigt, dafs die Vernunft durch ihre Ideen im Felde der Erfahrung nichts erkennen kann, sondern die Grenzen ihres Gebiets überschreitet, wenn sie z. B. den Begriff von Gott gebraucht, um durch denselben etwas zu erklären; dafs hingegen die Vernunft durch ihre Ideen selbst wirkende Ursache werde, indem sie z. B. die Idee des freien Willens und Gottes aufstellt, um dem moralischen Gesetze seine Realität zu sichern. Er lehrt nehmlich, dafs das moralische Gesetz den Begriff einer den Willen unmittelbar bestim-

menden Vernunft, d. i. eines nicht nur von allen äufsern Beftimmungsgründen unabhängigen, fondern auch fich felbft beftimmenden, d. h. freien Willens, giebt. Die Vernunft wird alfo überfchwenglich (transfcendent), wenn fie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas begreifen will, ift aber einheimifch (immanent), wenn fie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas bewirken will (P. 83).

9. So ift denn das, was für die fpeculative Vernunft transfcendent (überfchwenglich) war, in der praktifchen immanent (einheimifch), aber nur in praktifcher Abficht (zur moralifchen Willensbeftimmung). Denn wir erkennen dadurch (durch die Idee von der Unfterblichkeit der Seele) weder unfrer Seele Natur, noch (durch die Idee von der Freiheit des Willens) die intelligibele Welt, noch (durch die Idee vom Dafeyn Gottes) das höchfte Wefen, als Dinge an fich. Sondern wir haben nur die Begriffe von ihnen *a priori* im praktifchen Begriffe des höchften Guts vereinigt, als dem Objecte unfers Willens, aber fie felbft (wie fie möglich find und wirken) erkennen wir nicht (M. II, 353. P. 240. f.).

10. Indem aber durch die praktifchen Poftulate (Freiheit des Willens, Unfterblichkeit der Seele, und Dafeyn Gottes) den Ideen der (theoretifchen oder fpeculativen) Vernunft (Freiheit, Unfterblichkeit, Gott) Objecte gegeben werden (die für das Praktifche Realität haben), wird zugleich das theoretifche Erkenntnifs der Vernunft überhaupt dadurch erweitert, und das, was für die blofse Theorie problematifch war, durch das Praktifche affertorifch. Alfo ift es doch eine Erweiterung der theoretifchen Vernunft und der Erkenntnifs derfelben in Anfehung des Ueberfinnlichen überhaupt, fo fern als fie durch das Praktifche genöthigt ift, einzuräumen, dafs es folche (überfinnliche) Gegenftände (Gott, freien Willen, unfterbliche Seele) gebe, ohne fie (diefe Gegenftände) doch näher zu beftimmen, mithin diefes Erkenntnifs von den Objecten (die ihr nunmehr aus praktifchem Grunde, und auch nur zum praktifchen

Gebrauche, gegeben werden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transscendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu danken hat. Diese Ideen werden hier immanent und constitutiv (die Objecte bestimmend), indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das nothwendige Object der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dies, transscendent und blos regulative Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nur auferlegen, ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft, diese Ideen nur negativ (läuternd), nicht erweiternd, bearbeiten, um den Anthropomorphismus und Fanaticismus abzuhalten (P. 244).

Kant. Prolegom. §. 40. S. 126 — Probe eines Urth. S. 204.

Dess. Critik der prakt. Vern. Einleit. S. 31 — I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 83. — II. B. II. Hauptst. VI. S. 240. f. — VII. S. 244.

Dess. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung I. S. 352. II. Th. II. Abth. I Buch. II. Abschn. S. 383. f. — II. Buch. III Hauptst. VII. Abschn. S 664. — Anhang. S. 671. f. — Methodenlehre II. Hauptst. I. Abschn. S. 827 — III. Hauptst. S. 874.

Einheit,

unitas, unité. Diejenige Vorstellung im menschlichen Verstande, durch welche das Mannichfaltige als verknüpft gedacht wird, s. Synthesis.

2. analytische; diejenige Einheit, durch welche Begriffe als verknüpft gedacht werden. Wenn der Verstand z. B. zwei Begriffe als in einem Urtheile verknüpft denkt, so ist diejenige Vorstellung, durch welche sie als verknüpft gedacht werden, die analytische

Einheit. Eben so ist die Vorstellung, durch welche verschiedene Vorstellungen als unter einen Begriff gebracht, gedacht werden (folglich dieser Begriff selbst) eine analytische Einheit. Der Begriff, schwarzer Tisch, ist eine analytische Einheit, in so fern er die Vorstellung von der Verknüpfung der beiden Begriffe schwarz und Tisch zu einem Urtheil, der Tisch ist schwarz, ist. Die Vorstellung Mensch ist eine analytische Einheit, in so fern sie als ein Begriff gedacht wird, unter welchem die schwarzen, weissen, kupferfarbenen und gelben Menschen begriffen sind (C. 104. f.).

Kant nennt die Einheit, durch die mehrere Begriffe unter Einen im Bewusstseyn verknüpft werden, die analytische Einheit der Apperception oder des Bewusstseyns, weil sie allen gemeinsamen Begriffen, wenn wir uns derselben bewusst werden, anhängt. Z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, so stelle ich mir eine Beschaffenheit vor, die verschiedenen Vorstellungen gemein ist, welche alle als roth gedacht werden. Die analytische Einheit des Bewusstseyns ist also diejenige, welche eine Vorstellung zum *conceptus communis* oder gemeinsamen Begriff macht. Man stelle sich roth vor, so ist das nicht anders möglich als so, dass ich mir diese Farbe als woran, z. B. an einer Erde, an etwas, womit man färben kann, oder an etwas, was schon (roth) gefärbt ist, vorstelle. Dieses geschieht nun durch die synthetische Einheit des Bewusstseyns; aber dass ich mir nun auch vorstelle, dass dieses roth an mehreren Gegenständen zu finden ist, oder als verschiedenen gemein gedacht wird, das geschieht durch die analytische Einheit des Bewusstseyns (C. 133. *). Die analytische Einheit ist folglich diejenige, durch welche die Verknüpfung im Denken möglich wird, oder durch welche das Mannichfaltige im Gedachten als verknüpft gedacht wird. Sie könnte auch die logische Einheit genannt werden, weil sie das ist, was die logische Verknüpfung, die Verknüpfung im Denken möglich macht, oder wodurch das Mannichfaltige im

Denken als verknüpft vorgestellt wird. Dieses geschieht nach dem Gesetze der Identität, welches heisst: das Mannichfaltige, was übereinstimmt, läfst sich in eine Einheit des Bewufstseyns vereinigen, welche Einheit eben die analytische ist. Z. B. der Cörper ist undurchdringlich ist ein Urtheil, in welchem folglich die beiden Begriffe Cörper und undurchdringlich nothwendig mit einander verknüpft sind, weil in dem Begriff Cörper die Bestimmung liegt, dafs er undurchdringlich ist. Die Verknüpfung des Begriffs Cörper mit dem des Undurchdringlichen mufs also so verstanden werden, dafs in dem Begriff Cörper eine Theilvorstellung ist, welche ganz identisch ist mit dem gemeinsamen Begriff undurchdringlich, so dafs also darum der Cörper unter diesen Begriff gehört, und als etwas Undurchdringliches gedacht werden kann. Diese Einheit ist aber auch diejenige, wodurch die Verknüpfung zwischen Grund und Folge (welche von der zwischen Ursache und Wirkung sehr unterschieden ist) gedacht wird. Der Grund nehmlich, warum ich mir den Cörper als undurchdringlich denke, liegt darin, dafs die Undurchdringlichkeit zum Begriff des Cörpers gehört. Die Begriffe Cörper und undurchdringlich sind als Grund und Folge mit einander verknüpft; ich kann sagen, dieses Ding ist ein Cörper, folglich ist es undurchdringlich, oder auch, dieses Ding ist undurchdringlich, folglich ist es ein Cörper. Dieses Verhältnifs zwischen Grund und Folge beruhet lediglich auf Identität oder Einerleiheit des Begriffs undurchdringlich mit einem Begriff in dem des Cörpers, s. Analogie, 14. (P. 199.).

Kant nennt diese Einheit analytisch, weil sie das analytische Denken, oder die Entwickelung der Begriffe voraussetzt; denn was ist durch diese Einheit als verknüpft denken soll, das mufs ich mir vorher als unter einem gemeinsamen Begriff enthalten, folglich den gemeinsamen Begriff, durch Entwickelung eines andern Begriffs, als ein Merkmal desselben vorstellen. Sie ist der synthetischen entgegengesetzt, durch die ich mir

die Theilvorstellungen (nicht als unter Einem Begriff, sondern) als in Einem Gegenstande verknüpft vorstelle, welches stets Anschauung voraussetzt. Die analytische Einheit setzt daher die synthetische voraus; denn wenn ich mir Begriffe als unter einem gemeinsamen enthalten vorstellen soll, so muss ich erst den Gegenstand dieses Begriffs als enthalten in den Gegenständen, deren Begriffe unter jenem gemeinsamen Begriffe stehen, angeschaut und gedacht haben (C.* 133. *).

3. collective; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige in ein Ganzes (Totum) verknüpft gedacht wird. Sie hat ihren Namen von dem lateinischen Worte *collectivus*, sammlend, weil diese Einheit dadurch die Verknüpfung möglich macht, dass durch sie alles Mannichfaltige als in Ein Ganzes vereinigt (gesammlet) vorgestellt wird. Sie ist der distributiven Einheit entgegen gesetzt, durch welche die Verknüpfung dadurch gedacht wird, dass in jeder einzelnen Vorstellung einer Anzahl von verschiedenen Vorstellungen eine einzelne identische sie alle verknüpfende Vorstellung gedacht wird. So denken wir uns alles, was den Stoff zu den bejahenden Bestimmungen der Dinge giebt, unter dem Begriff der Realität. Die Realität ist also eine distributive Einheit, durch die unser Verstand Erfahrungserkenntniss zuwege bringt. Denn es wird ihm dadurch möglich, sich jeden Gegenstand als etwas zu denken, wovon sich etwas bejahen läfst. Stellen wir uns aber alle diese Realitäten, sowohl diejenigen, die wir kennen, als auch diejenigen, die wir nicht kennen, zusammengenommen in Ein Ganzes vor, so ist die Einheit, die diese Verknüpfung möglich macht, nicht distributiv, sie vertheilt nicht den Begriff der Realität auf mehrere Begriffe (welches das lateinische Wort *distributivus*, vertheilend, sagen will); sondern sie ist collectiv, oder sammlet die Realitäten sämmtlich in ein Ganzes der Erfahrung, das wir uns durch die Einbildungskraft als ein einzelnes Ding eben so vorstellen, wie wir uns durch diese collective Einheit jedes Object der Anschauung als Ein Ding vorstellen. Dieses einzelne Ding

wäre nehmlich der Gegenſtand, der alle empiriſche Realität in ſich vereiniget, woraus die Vernunft die Einheit der höchſten Realität, die Idee der Gottheit, bildet (M. I. 707. C. 610. f. 706.).

Die Handlungen des Verſtandes ſollen Erkenntniſſe hervorbringen, ſie ſind daher jederzeit mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt, entweder logiſch, um den gemeinſamen Begriff in den Begriffen der Gegenſtände zu finden, und ſo unter Begriffe zu bringen, dann iſt die diſtributive Einheit zugleich analytiſch; oder um durch die Kategorien auf Begriffe zu bringen, in welchem Fall das Mannichfaltige in den Gegenſtänden durch die Kategorie gedacht, aber doch dieſe Kategorie in mehrern Gegenſtänden als Beſtimmung ihrer Begriffe, alſo diſtributive, gedacht wird, dann iſt dieſe Einheit zugleich ſynthetiſch. Die Handlungen der Vernunft hingegen ſollen ein Syſtem der Verſtandeserkenntniſſe hervorbringen (C. 675.), und das Mannichfaltige aller Begriffe des Verſtandes durch eine Einheit zuſammenverknüpfen, welche daher immer eine Idee iſt. Dieſe Einheit, welche die Vernunft den Verſtandeshandlungen gleichſam zu einem Ziel ſetzt, welches dieſe nie vollkommen erreichen, iſt nicht, wie der gemeinſame Begriff, oder auch wie die Kategorie, eine diſtributive, ſondern eine collective Einheit. Denn nicht ſo wie etwa roth als in mehrern Gegenſtänden vorhanden, die darum unter den Begriff der rothen Gegenſtände gehören, oder wie die Realität als etwas, durch welches der Stoff zum erkennen in allen einzelnen Gegenſtänden gedacht wird, iſt die Vernunfteinheit diſtributiv; ſondern die Einheit, die z. B. in der Idee der Welt gedacht wird, iſt collectiv, indem dadurch alle Erfahrungsgegenſtände als in Ein Ganzes zuſammen geſammlet vorgeſtellt werden.

4. diſtributive; ſ. collective.

5. dynamiſche; iſt diejenige ſynthetiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige als in einem beſtimmten Daſeyn verknüpft vorgeſtellt wird. Sie iſt der

mathematischen (Verstandes-) Einheit entgegengesetzt, durch welche das Mannichfaltige als in einer bestimmten Anschauung verknüpft vorgestellt wird. So ist z. B. die Einheit der Zeitbestimmung durch die Analogien der Erfahrung durch und durch dynamisch, indem ich hier nicht etwa anschaue, in welcher Zeit eine Wirkung sich ereignet, weil die absolute Zeit (als reine Anschauung) kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, und ich folglich auch nicht die Zeit mit den Erscheinungen vergleichen und jene durch diese bestimmen kann. Sondern die Erscheinungen bestimmen einander ihre Stelle in der Zeit dadurch, dass die eine Erscheinung als Wirkung auf die andere folgt und später ist als sie, oder beide als wechselseitige Wirkungen von einander gleichzeitig sind. Dieses Vorseyn und Nachseyn, oder diese Gleichzeitigkeit sind synthetische aber dynamische Einheiten des Verstandes, durch welche das Mannichfaltige der Erscheinungen allein nach Zeitverhältnissen als in einem bestimmten Daseyn verknüpft, vorgestellt werden kann. Dahingegen ist die Einheit der Grössenbestimmung durch Axiomen der Anschauung durch und durch mathematisch, indem ich hier anschaue, wie gross etwas ist, und die Grösse durch die Begriffe der Kategorien der Quantität, Einheit, Vielheit und Allheit bestimme, und folglich das Mannichfaltige der Erscheinungen, der Grösse nach, als in einer bestimmten Anschauung verknüpft vorstelle (C. 262.).

6. Kategorie der Einheit; ist derjenige reine Verstandesbegriff der Grösse, durch den das Mannichfaltige so verknüpft gedacht wird, dass die daraus entspringende Vorstellung numerisch-identisch, oder selbst der Zahl nach einerlei oder immer dieselbe ist. So wird die Seele, den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. als Einheit, nicht als Vielheit, als ein Ein Ding, nicht als Viele Dinge gedacht (C. 462.). So muss die wahre Kirche eine allgemeine Kirche, folglich eine numerische Einheit seyn, eine solche Kirche, die der Zahl nach nicht mehrere Kirchen ausmacht, sondern nur eine ist (R. 143, 1.), f.

Zahl. Diese **Einheit** heisst auch die **quantitative**, weil sie zu den Kategorien der **Quantität** gehört, und ist diejenige, welche alles Zählen möglich macht und das Maass aller Grösse ist.

7. **mathematische**; s. **dynamische**.

8. **numerische**; s. **Kategorie der Einheit**.

9. **objective Einheit des Selbstbewusstseyns**; diejenige Einheit, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt ist C. 139.). Wenn nehmlich unsre Sinne durch Eindrücke eines (nachher als Gegenstand vorgestellten) Gegenstandes afficirt werden, so ist darum dieser Gegenstand nicht gleich so für uns vorhanden, als wir ihn nachher, wenn unsere Einbildungskraft und unser Verstand gewirkt haben, anschauen und denken. Erst muss alles das geschehen seyn, was im Artikel: **Anschauung**, 11, a — f. gezeigt worden ist. Dadurch entstehet nach und nach das Bild, das ich in der Anschauung vor mir habe, dessen ich mir theilweise in den einzelnen Empfindungen bewusst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewusst bin, das ich **Gegenstand** nenne. Der Gegenstand ist also nichts anders, als der Begriff von der **Einheit**, oder dem **Einen Bewusstseyn**, zu der alles durch die Anschauung gegebene Mannichfaltige durch den Verstand zusammengefasst wird. Dies ist die **objective** Einheit der Apperception; sie heisst **objectiv**, weil sie die einfache Vorstellung des Objects ist, und ist transscendental, weil auch jedes Object, welches *a priori* vorgestellt wird, durch sie als Objeet gedacht wird. Sie ist der **subjectiven Einheit des Bewusstseyns** entgegen gesetzt, welche die Einheit des Bewusstseyns aller der Vorstellungen ist, die ich **wirklich** habe. Jene **objective Einheit** ist die Vorstellung des Begriffs vom Ocject, in dem ich alles Mannichfaltige der Anschauung verknüpft denke; diese **subjective Einheit** ist die Bestimmung des innern Sinnes, dass ich jetzt gewisse Anschauungen ha-

be und denke. Ob ich jetzt ein Mannichfaltiges der Anfchauung vor mir habe, deffen ich mir als zugleich, oder als nach einander bewufst bin, das hängt von meiner innern Erfahrung ab, das kömmt auf Umftände an, die ebenfalls empirifch find. Es ift nicht einerlei, ob jetzt ein Pallaft in feiner ganzen Gröfse, alfo in allen feinen Theilen zugleich, vor mir da fteht, oder ob eine Armee vor mir vorbei marfchirt, von der ich alfo den Feldherrn an der Spitze zuerft, und den Mann, welcher den Schlufs macht, zuletzt wahrnehme. Das hängt von empirifchen Bedingungen d. i. davon ab, wo ich mich befinde, wie ich aufmerke, welchen Standpunct ich habe u. f. w. Die fubjective Einheit des Bewufstfeyns ift alfo empirifch, fetzt eine Affociation der Vorftellungen, d. i. eine Verbinduug derfelben im Gemüth voraus, welche zufällig ift, darum ift fie felbft zufällig und betrifft eine Erfcheinung. Diefe empirifche Einheit des Bewufstfeyns, dafs ich z. B. jetzt eine Armee vorbei defiliren fehe, ftehet aber felbft unter jener objectiven Einheit des Bewufstfeyns. Denn die Form des Gedankens, das ift Etwas, das ift ein Gegenftand ift die oberfte Verftandeseinheit, unter die jede empirifche Verknüpfung gebracht werden mufs, weil z. B., ehe ich den Begriff Armee denke, ich fie vorher fchon als Etwas, als einen Gegenftand denken mufs. Unter diefer Verftandeseinheit ftehet nun, als unter einer Vorftellung *a priori*, auch die reine Form der Anfchauung in der Zeit. Alles Mannichfaltige, was in der Zeit angefchauet wird, mufs in dem Einen Bewufstfeyn, diefer urfprünglichen Einheit, zufammengefafst werden, dafs es ein Gegenftand ift. Diefes gefchiehet alfo blofs durch die Verknüpfung des zum Denken gegebenen Stoffs mit dem einfachen Gedanken: Ich. Eine folche Verknüpfung heifst die reine Synthefis oder reine Verknüpfung des Verftandes, und liegt *a priori* aller empirifchen zum Grunde, indem es diejenige Wirkung des Verftandes ift, ohne welche er weder denken noch erkennen kann. Diefes ift alfo keine pfychologifche Erfahrung, die etwa aus dem innern fubjectiven Mechanismus des Gemüths abftrahirt worden ift. Sondern es ift

gänzlich *a priori* gezeigt worden. Wenn ich denken soll, so mufs mit meinem Selbſtbewuſstſeyn etwas zum Denken Gegebenes verknüpft werden, dies mufs aber vor allen Dingen als Etwas, als ein Gegenſtand, den ich jetzt denke, gedacht werden. Die Einheit dieſes Gedankens (Gegenſtand) iſt die objective Einheit des Selbſtbewuſstſeyns oder der Apperception. Die empiriſche Einheit, daſs ich jetzt gerade dies oder das zuſammenſtelle und denke, iſt nur ſubjectiv, gilt nur für mich; jene transſcendentale Einheit aber gilt für Jedermann, weil Jedermann ſo denken, aber nicht gerade dies oder das denken muſs. Z. B. der Eine verbindet mit dem Wort Himmel die Vorſtellung des Raums, in welchem die Himmelscörper laufen; ein Anderer den Ort der Seligen. Beide verſtehen einander nicht, weil die Einheit des Bewuſstſeyns in ihren Verknüpfungen empiriſch, und daher nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt. Aber beide denken ſich gewiſs den Himmel als Etwas, als einen Gegenſtand, denn ſonſt könnten ſie gar nicht denken, hätten keinen Gedanken ohne dieſen Urgrund aller Gedanken; alſo iſt die Einheit ihres Bewuſstſeyn in dieſer Verknüpfung ihrer Vorſtellungen *a priori*, objectiv, transſcendental, denn ſie iſt nothwendig und allgemeingeltend für jedes Object überhaupt, wenn es von einem Verſtande gedacht werden ſoll (M. I. 155. C. 140. f.) ſ. übrigens, Urtheil.

10. qualitative; die Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannichfaltigen der Erkenntniſſe (C. 114.). Sie iſt entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Wenn mehrere Vorſtellungen unter einem Begriff zuſammengefaſst werden, ſo iſt dieſer Begriff die qualitative analytiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Erkenntniſſe, oder jene Vorſtellungen zuſammengefaſst werden. So iſt die Einheit des Thema in einem Schauſpiel eine ſolche qualitative analytiſche Einheit; z. B. der Geizige ſei das Thema oder der Gegenſtand, von dem das Schauſpiel handelt, ſo muſs alles in dem Schauſpiele darauf abzwecken,

uns den Geizigen recht lebendig darzuſtellen; alles Mannichfaltige in dieſem Schauſpiele wird alſo durch den einzigen Hauptgedanken, daſs der Geizige dadurch geſchildert werde, oder daſs es ſich doch darauf beziehe, zuſammengefaſst. Eben ſo iſt die Einheit des Thema einer Rede, einer Fabel, eine ſolche qualitative Einheit. Die Einheit eines jeden Begriffs, die Einheit einer jeden Hypotheſe, oder die Verſtändlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes ohne Hülfshypotheſe, iſt eine ſolche qualitative analytiſche Einheit. Dieſe Einheit iſt ein logiſches Erforderniſs und Kriterium aller Erkenntniſs der Dinge überhaupt. Es iſt die Kategorie der Einheit in formaler Bedeutung genommen, um eine logiſche Forderung in Anſehung jeder Erkenntniſs zu befriedigen (C. 114. f.). Dieſe Einheit iſt alſo nicht diejenige (quantitative), welche in der Erzeugung eines Quantum durchgängig als gleichartig angenommen werden muſs; ſondern hat die Qualität eines logiſchen Erkenntniſsprincips in Abſicht auf die Verknüpfung ungleichartiger Erkenntniſsſtücke in Einem Bewuſstſeyn (C. 115.).

Die qualitative Einheit iſt alſo der quantitativen Einheit entgegen geſetzt, d. i. der Kategorie der Einheit als einem Princip der Zuſammenfaſſung des Gleichartigen, ſ. Kategorie der Einheit. Sie heiſst qualitativ, weil ſie diejenige Einheit iſt, welche das Mannichfaltige ſo verknüpft, daſs ſie dadurch die Qualität (Beſchaffenheit) eines Erkenntniſsprincips bekömmt. Dieſe qualitative Einheit kömmt nehmlich bei jeder Verbindung vor und macht ſie erſt möglich. Denn der Begriff der Verbindung faſst drei Begriffe in ſich:

a. den Begriff des Mannichfaltigen, das verbunden wird;

b. den Begriff der Verbindung jenes Mannichfaltigen;

c. den Begriff der Einheit, oder des Begriffs, zu welchem das Mannichfaltige verbunden wird.

Diese qualitative Einheit kann daher auch synthetisch seyn, und ist es jederzeit bei der objectiven Erkenntniss, d. i. sie ist alsdann nicht etwa eine solche, die wie die logische oder analytische in einzelnen Begriffen als Merkmal enthalten ist, und diese dadurch, als unter einem und demselben Begriff gehörig, mit einander verbindet; sondern eine solche, die alle Theilvorstellungen als in Einem Gegenstande verknüpft vorstellt. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entspringen, sondern sie gehet vor der Verbindung her und macht diese möglich, indem sie zur Vorstellung des Mannichfaltigen, das unter ihr zusammengefasst wird, hinzukömmt. Die Kategorie der Einheit, oder die quantitative Einheit setzt, wie jede andere Kategorie, schon Verbindung, mithin die dazu unentbehrliche qualitative Einheit voraus. Denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, oder setzen sie voraus, sie sollen nehmlich der Verbindung des Prädicats mit dem Subject in Einem subjectiven oder empirischen Bewusstseyn Objectivität geben, oder machen, dass ein solches Urtheil für Jedermann gelte. Folglich ist die qualitative Einheit diejenige, welche sogar den logischen Gebrauch des Verstandes, kurz, das Denken überhaupt möglich macht (C. 130. f.). Eine solche qualitative Einheit ist also die oberste Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen von Verbindung vorhergehet, oder die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception. Diese ist nehmlich die Vorstellung des Ich, oder Ich denke, durch welche das Mannichfaltige aller Erkenntnisse, die wir haben, zusammengefasst wird; und unter ihr stehet daher unsere gesammte Erkenntniss (C. 131.)

11. quantitative; s. Kategorie der Einheit.

12. regulative; diejenige Einheit, durch welche die Verknüpfungen des Mannichfaltigen der Erscheinungen unter einander zu einem idealen Ganzen der Erfahrung verknüpft werden. Eine solche ist z. B. die Vorstellung der höchsten Realität, welche nichts anders ist, als die Einheit, durch welche alle möglichen Realitäten

in den Erfcheinungen als in einem Inbegriff derfelben verbunden gedacht werden. Eine folche regulative Einheit ift eine Idèe oder ein Vernunftbegriff. Sie heifst regulativ, weil fie dem Verftande zugleich die Regel giebt, nach welcher er feine Forfchungen fortfetzen foll, um zu diefer Einheit eines Syftems zu gelangen. So giebt ihm der Begriff der höchften Realität auf, immer mehr Realitäten aufzufuchen, um durch diefe Erweiterung feiner Erkenntnifs der Realitäten dem Begriff einer höchften Realität immer näher zu kommen (C. 611. *).

13. subjective; f. objective.

14. fynthetifche; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Anfchauungen als verknüpft angefchauet oder gedacht wird. So ift z. B. der reine Verftandesbegriff oder die Kategorie eine folche fynthetifche Einheit, denn durch ihn werden verfchiedene Vorftellungen in einer Anfchauung zufammen in Einen Begriff, es fei nun der der Gröfse, oder der Befchaffenheit, der Realität, der Subftanz u. f. w. verbunden. Jede Kategorie ift eine fynthetifche Einheit *a priori*, die felbft vor der reinen Synthefis oder Verknüpfung des durch unfere eigene Sinnlichkeit gegebenen Stoffs zu den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, hergeht. Das Zählen ift z. B. nichts anders als das Hinzufetzen des einen Zeittheils zum andern, fo wie das Meffen das Hinzuthun des einen Raumtheils zu dem andern. Diefes Zählen ift alfo eine Synthefis oder Verknüpfung, die aber nur durch eine beftimmte fynthetifche Einheit möglich ift, z. B. nach der Dekadik oder dem Begriff, dafs wenn zehn numerifche oder Zahleinheiten zufammengezählt find, diefe zehn Einheiten eine neue Einheit höherer Art ausmachen follen, die alfo nun zehn Einheiten der nächft niedrigern Art in fich begreift; zehn Einheiten diefer höhern Art follen wieder eine neue Einheit von noch höherer Art ausmachen u. f. f. Diefer Begriff vom Zufammenfaffen zehn folcher Einheiten der nächft niedrigern Art in eine einzige Einheit der nächft höhern Art ift die fynthetifche Einheit, auf der

unſer ganzes Zählen beruhet. Ohne dieſe Einheit in der Syntheſis des Mannichfaltigen iſt eine ſolche Verknüpfung gar nicht möglich, folglich iſt ſie in der Syntheſis des Mannichfaltigen nothwendig, nach dem Begriff der Syntheſis, daſs ſie nehmlich eine Verknüpfung iſt, der eine ſynthetiſche Einheit *a priori* zum Grunde liegt, ſ. Einheit, qualitative (C. 104. M. I, 114.).

Der reinen Syntheſis liegt alſo jedesmal ein Begriff zum Grunde, der ihr die ſynthetiſche Einheit giebt, oder in der Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit beſtehet, ohne welche man das Verbundene nicht verſtehen würde, nicht wiſſen würde, was es nach der Verknüpfung ſei. Es gehört nehmlich dreierlei zum Erkenntniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes:

a. das Mannichfaltige der Anſchauung ſelbſt, z. B. die numeriſchen Einheiten beim Zählen;

b. die Syntheſis oder Verknüpfung dieſes Mannichfaltigen, z. B. daſs eine numeriſche oder Zahleinheit zu der andern hinzugethan wird;

c. die ſynthetiſche Einheit, durch welche ich nur weiſs, was das Zuſammengefaſste iſt, z. B. die Dekadik, durch welche ich die zuſammengefaſsten Zahleinheiten als eine einzige Zahl denken und ausſprechen kann.

Das erſte giebt die Anſchauung, das zweite bewirkt die Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit aber beruhet auf dem Verſtande, deſſen ganzes Weſen darin beſtehet, durch ſynthetiſche Einheit Syntheſis in das dazu gegebene Mannichfaltige zu bringen (C. 104. 131. M. I, 115.), ſ. Einheit, qualitative. Eine ſolche ſynthetiſche Einheit verknüpft die verſchiedenen Vorſtellungen in jeder Anſchauung, und da ſie auf dem Verſtande beruhet, ſo kann ſie, in ſo ferne ſie bloſs die mancherlei Arten, das durch Anſchauung gegebene Mannichfaltige zu verknüpfen, möglich macht, der reine Verſtan-

desbegriff genannt werden. Die oberste Einheit derselben ist die, durch welche jede zusammengefasste Erkenntniss als Etwas oder ein Gegenstand gedacht wird, s. Einheit, objective. Dann giebt es aber noch zwölf reine Verstandesbegriffe, welches eben so viele synthetische Einheiten sind, durch welche der Verstand in das zusammengefasste Mannichfaltige der Anschauung einen transscendentalen d. i. einen solchen Inhalt bringt, den selbst Gegenstände *a priori*, und alle Gegenstände, welche durch den Verstand erkannt werden, haben müssen, z. B. jeder muss eine Grösse, Beschaffenheit, Realität u. s. w. haben, wenn er ein wirklicher Gegenstand der Erkenntniss seyn soll. Diese synthetische Einheit, welche ihren Namen von der Synthesis hat, die sie möglich macht, ist der analytischen entgegengesetzt, die ihren Namen von der Analysis oder Auflösung hat. Beide Wirkungen, die Synthesis und Analysis, sind Verstandeswirkungen, und zu beiden gebraucht er eine Einheit. Durch die Analysis stellt sich der Verstand das Mannichfaltige als getrennt, oder als ein Mannichfaltiges vor. Da aber das Mannichfaltige, als solches, d. i. ohne alle Verbindung, nicht immer angeschauet werden kann, indem der Verstand sogleich in Verbindung mit der Sinnlichkeit, unter dem Namen der transscendentalen Einbildungskraft verknüpft, so wie der Sinn afficirt wird; so muss er analysiren, oder sich das synthetische Ganze als Mannichfaltiges vorstellen. Dieses ist nur möglich durch eine analytische Einheit, vermöge welcher er mehrere Vorstellungen als unter derselben enthalten sich vorstellt, oder urtheilt. Es ist also einerlei Handlung (Function) des Verstandes, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande bringt; und womit er in Anschauungen, vermittelst der synthetischen Einheit, die metaphysische Form eines *a priori* bestimmten Objects zu Stande bringt, und seinen Vorstellungen einen transscendentalen d. i. solchen Inhalt giebt, der in allen Gegenständen überhaupt zu finden seyn muss, weil ihn der Verstand selbst hinein legt, wenn er den zum Erkennen gege-

benen Stoff durch jene Verstandeseinheiten (die Kategorien) zu einem Erkenntniss synthetisch zusammenfasst (C. 105. M. I, 116.).

Wenn Kant (C. 130.) sagt: **Verbindung** ist Vorstellung der **synthetischen** Einheit des Mannichfaltigen, so meint er offenbar **synthetische** Verbindung, oder das, was er **Synthesis** nennt; denn die **logische** Verbindung ist Vorstellung der **analytischen** Einheit des Mannichfaltigen nach dem Gesetze der Identität (P. 199.) s. **Einheit, analyische.** Die **synthetische** Einheit ist aber sowohl als die **analytische qualitativ**, d. h. sie gehet nicht, wie die **numerische** oder **quantitative** darauf, zum Princip der Synthesis des Gleichartigen unter den Begriff der **Grösse** zu dienen; sondern zum Princip der Synthesis des Ungleichartigen unter den Begriff der **Beschaffenheit** oder **Qualität**.

15. **Ursprünglich - synthetische Einheit der Apperception.** s. **Apperception** 2, b. s. und **Bewusstseyn** 2, a. s.

16. **transscendentale des Selbstbewusstseyns,** s. **objective.**

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn §. 10. S. 104. f. § 12. S. 114 f. — II. Hauptst II Abschn. S. 130. f. — II. Hauptst. II Abschn. § 16. S. 133. *) §. 18. S. 139. ff. — II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn S. 262 — II. Abth. II. Buch. II. Hauptst II. Abschn. S. 462. — III. Hauptst. II. Abschn. S. 610 — III. Abschn. S. 611.

Dessen Prolegom. Auflös. der allgem. Frage der Prolegom. S. 199.

Dessen Relig. innerh. der Gr. III. St. IV, 1. S. 141.

Einschränkung,

Limitation, *limitatio, limitation.* Diejenige Kategorie der Qualität, welche aus der Verbindung der Negation

mit der Realität entſpringt, ſ. Limitation, Urtheil, unendliches.

Einſtimmung,

ſ. Widerſtreit.

Eintheilung,

dogmatiſche, *diviſio dogmatica*, *diviſion dogmatique*. Die Eintheilung nach einem Princip *a priori*. So theilt Kant alle einfachen reinen Vertragsarten darnach ein, ob etwas dadurch erworben werde oder nicht, und dann wieder, ob dieſer Erwerb einſeitig oder wechſelſeitig ſei. Hier ſind alſo der Erwerb, und die Beſchaffenheit deſſelben in Rückſicht der beiden contrahirenden Parteien, die Principien *a priori* der Eintheilung, und dieſe folglich dogmatiſch. Die dogmatiſche Eintheilung iſt der

empiriſchen Eintheilung (*diviſio empirica*, *partitio*, *diviſion empirique*) entgegengeſetzt. Dieſe iſt eine ſolche Eintheilung, die es ungewiſs läſst, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zu Ausfüllung der ganzen Sphäre des Begriffs erfordert würden. Dieſe Eintheilung iſt bloſs fragmentariſch. Wenn man die Menſchen eintheilt in weiſse, ſchwarze, gelbe und kupferfarbene, ſo iſt die Eintheilung empiriſch. Man weiſs nehmlich nicht, ob es nicht etwa noch Menſchen von andern Farben gebe, die man noch nicht kennt; ſo wie die kupferfarbenen vor der Entdeckung von Amerika unbekannt waren.

logiſche, ſ. rationale.

rationale, logiſche (*diviſio logica*, *diviſion logique*), diejenige Eintheilung, welche die Glieder der Eintheilung vollſtändig und beſtimmt aufzählt. Die dogmatiſche Eintheilung iſt folglich allein eine rationale oder logiſche, aber nicht die empiriſche (K. 118.).

Elaſticität,

Schnellkraft, Federkraft, Spannkraft, Springkraft, *elaſticitas*, *elater*, *contentio*, *palintonia*, *elaſticité*, *reſſort*. Das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Gröſse oder Geſtalt, bei Nachlaſſung derſelben, wiederum anzunehmen (N. 94.). Wenn man z. B. einen Bogen mit Hülfe der daran befindlichen Sehne ſpannt, d. i. ihm eine mehr gekrümmte Geſtalt giebt, ſo nimmt er, ſobald die ſpannende Kraft nachläſst, oder die Sehne zerſchnitten wird, ſeine vorige Geſtalt wieder an. Läſst man eine elfenbeinerne Kugel auf eine Marmorplatte fallen, ſo wird ſie durch das Anſtoſsen zuſammengedrückt, und erhält auf einen Augenblick eine plattere Geſtalt, ſobald aber die Wirkung des Stoſses vorüber iſt, nimmt ſie von ſelbſt die vorige runde Geſtalt wieder an, und dies iſt die Urſache ihres Zurückſpringens. Wenn man Luft, die in ein Gefäſs (den Stiefel einer Luftpumpe) eingeſchloſſen iſt, durch einen hineingetriebenen Kolben zuſammendrückt, ſo läſst ſie ſich zwar in einen engern Raum preſſen; ſobald aber die drückende Kraft nachläſst, dehnt ſie ſich wieder in den vorigen Raum aus und treibt den Kolben zurück. Da dieſe Eigenſchaft Wiederherſtellung in die vorige Gröſse und Geſtalt d. i. Bewegung verurſacht, ſo iſt ſie, wie jede Urſache der Bewegung, eine bewegende Kraft.

2. Kant (N. 94.) theilt die Elaſticität in expanſive und attractive ein. Wenn eine Materie nach der Zuſammendrückung das vorige gröſsere Volumen wieder einnimmt, ſo heiſst ihre Elaſticität die expanſive. So dehnt ſich die Luft, wenn ſie nicht mehr durch den Kolben in dem Stiefel der Luftpumpe zuſammen gedrückt wird, wieder in ihren vorigen Umfang aus. Dies geſchieht durch ihre expanſive Elaſticität. Wenn aber eine Materie nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen wieder einnimmt, ſo heiſst ihre Elaſticität die attractive. So ſpringt ein eiſerner

Drath, wenn er durch angehängte Gewichte ausgedehnt wird, und man das Band mit dem Gewichte abſchneidet, in ſein Volumen zurück. Dieſs geſchieht durch ſeine attractive Elaſticität. Vermöge derſelben Elaſticität eilt das Queckſilber, das vorige kleinere Volumen wieder einzunehmen, wenn ihm die Wärme plötzlich entzogen wird, die es ausdehnte. Die Elaſticität, die bloſs in Herſtellung der vorigen Figur (Geſtalt) beſteht, iſt jederzeit attractiv; z. B. an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen (erhabenen) Fläche auseinander gezerret, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten (N. 94.).

3. In der Mathematik, ſagt Kant (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kraft, u. ſ. w. II. Hauptſt. §. 62. oder S. I, 101.), verſtehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtöſset, mit welcher dieſer an ihn angelaufen war. Daher iſt ein unelaſtiſcher Cörper ein ſolcher, der dieſe Eigenſchaft nicht hat. Hier erklärt Kant offenbar nur die expanſive Elaſticität oder Federkraft.

4. Mathematiker (Newton *Princip l. II prop.* 23.) ſtellen ſich vor, daſs die repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte der Theile (flüſsiger) elaſtiſcher Materien (*fluidum elaſticum*), bei gröſserer oder kleinerer Zuſammendrückung (*compreſſio*) derſelben, nach einer gewiſſen Proportion ihrer Entfernungen von einander zunehmen oder abnehmen. Z. B. wenn man eine gleiche Menge Luft in zwei Würfel von verſchiedener Gröſse ACE und ace zuſammendrückt, ſo treiben ſich die kleinſten Theile der Luft in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen von einander (*reciproce ut diſtantiae particularum ad invicem*) zurück, weil die Elaſticität derſelben in umgekehrtem Verhältniſſe der Räume ſteht, d. h. die kleinſten Theile der Luft in ACE treiben ſich einander ſo vielmal ſchwächer zurück, ſo vielmal die Seite AB gröſser iſt als die Seite

ab, indem sie in ace so viel näher zusammengepresst sind. Man verfehlt aber gänzlich den Sinn dieser Mathematiker und versteht sie falsch, wenn man sich vorstellt, dass sie damit behaupten, es sei eine wirkliche Entfernung zwischen den Lufttheilchen, die grösser oder kleiner seyn könne. Der Mathematiker will ja mit jener Vorstellung nicht etwa den wirklichen physischen Gegenstand, die Luft, untersuchen und darstellen, sondern seinen Begriff von der Grösse der Elasticität construiren. Er stellt sich daher jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung beider sich berührenden Cörper vor, welches auch geschehen muss, wenn er sich denkt, dass dieselbe Menge Materie sowohl den Würfel AC E als ace ganz (ohne Zwischenräume) ausfüllt, und daher die Berührung nothwendig in ace näher oder grösser seyn muss als in ACE. Stelle ich mir nun unter dieser Materie das, was sie wirklich ist, eine Menge repulsiver Kräfte vor, so müssen sich diese repulsiven Kräfte immer mehr concentriren, oder näher zusammengetrieben werden, je kleiner der Raum ist, in den sie zusammengedrängt werden, und folglich ihre Zurückstössungskraft in dem Maasse zunehmen. Die intensive Kraft der Materie wird hier nun durch die Ausdehnung construirt, und man entgehet jenem Missverständnisse dadurch leichter, wenn man sich nicht die Entfernung der Theilchen selbst, sondern ihrer Mittelpuncte, d. i. der Mittelpuncte der Kräfte denkt, wie es auch Newton ausdrückt (*vires centrifugae particularum sunt reciproce proportionales distantiis centrorum*) (N. 46.).

5. Newton macht selbst darauf aufmerksam, dass man das, was zum Verfahren der Construction eines Begriffs nothwendig gehört, nicht dem Begriffe im Object selbst beilegen müsse; oder, mit andern Worten, dass man einen bloss mathematischen Satz, als solchen, nicht als Erklärung einer physischen Ursache ansehen soll. „Ob aber die flüssigen elastischen Materien, sagt er, aus repulsiven Kräften bestehen, das ist eine physische Frage. Wir haben die Eigenschaften der flüssigen Materien, die

aus solchen Kräften bestehen, mathematisch demonstrirt, um den Philosophen Veranlassung zu geben, diese Frage zu untersuchen *). Was hier aber Newton den Physikern aufgiebt, das hat Kant geleistet.

6. Newton selbst nahm indessen solche repulsive Kräfte an, er erklärt sich darüber in seiner Optik (*Qu.* 31. *ed. Clarkii Lond.* 1740. 4) mit folgenden Worten: „So wie in der Algebra die negativen Grösen da anfangen, wo die positiven aufhören; so muss in der Mechanik da, wo die Anziehung aufhört, eine zurückstossende Kraft an deren Stelle treten. Das Daseyn einer solchen Kraft scheint aus der Zurückwerfung und Beugung des Lichts zu folgen; denn in beiden wird der Stral vom Cörper ohne unmittelbare Berührung zurückgestossen. Es scheint auch aus der Ausstossung des Lichts zu folgen: denn so wie der Stral aus dem leuchtenden Cörper durch die schwingende Bewegung seiner Theile ausgestossen, und aus dem Wirkungskreise seiner Anziehung heraus ist, so wird er mit einer ganz ungeheuern Schnelligkeit fortgetrieben. Denn eben die Kraft, welche bei der Zurückwerfung den Stral zurückzustossen vermag, könnte ihn auch auszustossen vermögen. Es scheint auch aus der Erzeugung der Luft und der Dämpfe zu folgen: denn die durch Hitze und Aufbrausen aus den Cörpern getriebenen Theilchen entfernen sich, sobald sie aus dem Wirkungskreise der Anziehungskraft des Cörpers heraus sind, von ihm und von einander selbst mit grosser Gewalt, und fliehen die Rückkehr, so dass sie wohl zuweilen 10, 100, 1000 mal mehr Raum einnehmen, als vorher, da sie noch die Gestalt eines dichten Cörpers hatten. Eine so ungeheuere Zusammenziehung und Ausdehnung kann man sich kaum denken, man mag sich die Lufttheilchen als elastisch und in einander verflochten,

*) *An vero Fluida Elastica ex particulis se mutuo fugantibus constant, Quaestio Physica est. Nos proprietatem Fluidorum ex ejusmodi particulis constantium Mathematice demonstravimus ut Philosophis ansam praebeamus Quaestionem illam tractandi* (*l. c. Scholium*).

oder wie Reifen, oder wie man ſonſt will, vorſtellen, wenn ſie nicht eine zurückſtoſsende Kraft haben, mit der ſie einander fliehen."

7. Dieſe expanſive Kraft der Materie iſt einerlei mit der expanſiven Elaſticität. Sie iſt eine eben ſo weſentliche Eigenſchaft aller Materie als die Anziehungskraft derſelben. Sie iſt nicht, wie Gehler (Phyſ. Wörterbuch, Art. Elaſticität) meint, bloſs eine bequeme Vorſtellungsart des Phänomens der Federkraft, ſondern erklärt daſſelbe. Kant beantwortet nehmlich die Frage, was die Urſache der Elaſticität ſei, alſo: Es giebt zweierlei Art von Elaſticität, eine urſprüngliche und eine abgeleitete. Die urſprüngliche iſt die weſentliche Zurückſtoſsungskraft, durch welche die Materie Materie iſt, und die von keiner andern Materie abgeleitet werden kann. Folglich iſt alle Materie urſprünglich elaſtiſch. Dieſe urſprüngliche Elaſticität iſt nehmlich der Grund, worauf die Erfüllung des Raums, als eine weſentliche Eigenſchaft aller Materie beruhet (N. 37.). Wie aber Kant beweiſet, daſs die Materie den Raum nicht durch ihre bloſse Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft erfüllt) N. 33.), iſt gezeigt worden im Art. Bewegung, VII.

8. Die abgeleitete Elaſticität iſt diejenige, welche aus einer andern Kraft erklärt werden kann, und folglich keine Grundkraft der Materie iſt. Die attractive Elaſticität iſt offenbar eine abgeleitete. Denn ſie beruhet auf der Kraft, mit der die Theile zuſammenhängen. Sobald die Theile von einander geriſſen werden, hat die Elaſticität ein Ende. Alſo iſt nicht die Anziehungskraft in die Ferne, welche die eigentliche Grundkraft der Materie iſt, der Grund der attractiven Elaſticität, ſondern eine beſondere Anziehungskraft, die auf der Beſchaffenheit der Oberfläche der materiellen Theile beruhet, ſ. Anziehungskraft, Attraction (N. 94.).

9. Die expanſive Elaſticität kann nun eine urſprüngliche, ſie kann aber auch eine abgeleitete

ſeyn. Der Grundſtoff des Flüſſigen, welches wir Luft nennen, hat als Materie eine urſprüngliche Elaſticität. Vermittelſt des mit ihr ſich vereinigenden Wärmeſtoffs hat ſie aber auch eine abgeleitete Elaſticität, indem ſie ſich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zuſammenzieht (N. 94. f.).

10. Die Metallſaiten zeigen nicht eher Elaſticität, als bis ſie geſpannt werden, dieſe Elaſticität iſt alſo attractiv und folglich abgeleitet. Bei der expanſiven Elaſticität iſt aber in vorkommenden Fallen nicht immer möglich zu entſcheiden, ob ſie abgeleitet oder urſprünglich iſt (N. 95.).

Kant. Metaphyſiſche Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptſt. Lehrſ. 2. Zuſ. 1. S. 37 – Lehrſ. 4. Anmerk. 1. S. 46.

Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften I. Band. Ged. von der Schätzung der leb. Kräfte. §. 62. S. 102.

Allg. Anmerk. zur Dynamik. 3. S. 94.

Gehler. Phyſik. Wörterbuch. Art. Elaſticität.

Newtoni Philoſ. nat. principia math. L. II. prop. 23.

Newtoni Optice Lib. III. Quaeſt. XXXI.

Elaſtiſch,

elaſticum, elaſtique. So heiſst ein Cörper, der in eine andere Geſtalt oder Gröſse gebracht, ſeine vorige Geſtalt oder Gröſse wieder annimmt, wenn die Kraft, welche die Veränderung bewirkte. nachläſst, ſ. Elaſticität.

2. Es ſind eigentlich alle Cörper elaſtiſch; man pflegt aber gemeiniglich nur diejenigen ſo zu nennen, welche es in ſehr merklichen Graden ſind. Dahin gehören unter den feſten Cörpern die Schwämme, Zweige der lebenden Bäume und Pflanzen, die Wolle, Baumwolle, Haare, Federn, das elaſtiſche Harz, die Stahlfedern, elfenbeinerne und marmorne Kugeln, Leder und Häute, Metall und Darmſaiten, hänfene Säcke u. dgl.

Unter den flüſſigen die Dämpfe und Gasarten. In dieſem Sinn gebraucht auch Kant das Wort elaſtiſch (N. 80 und S. I, 100. ff.).

3. Die elaſtiſchen Cörper heiſsen auch federharte, federnde Cörper.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. II. Haupt. Lehrſ. 8. Anmerk. 2. S. 80.

Deſſ ſämmtliche kleine Schriften I. B. Gedank. von der Schätz. der lebend. Kräfte §. 59. ff. S. 100. ff.

Gehler Phyſik. Wörterbuch, Art. Elaſtiſch.

Elementarbegriff,

conceptus elementaris, concept elementaire. Derjenige Begriff, von dem zwar andere Begriffe abgeleitet und daraus zuſammengeſetzt werden können, der aber ſelbſt von keinem weiter abgeleitet, oder auf einfachere Begriffe zurückgebracht werden kann. Dergleichen Elementarbegriffe ſind z. B. die Kategorien, die Reflexionsbegriffe, die qualitativen Einheiten, die Einheit der urſprünglich - ſynthetiſchen Apperception, ſ. dieſe Artikel (C. 89.).

Elementarlehre,

doctrina elementaris, doctrine elementaire. Kant drückt durch dieſes Wort die Unterſuchung über den Urſprung und die Beſtandtheile aller unſerer Erkenntniſs, als ſolcher, aus, es ſei nun der Gegenſtände der Speculation, oder des Wollens, oder des Urtheilens (C. 31.). Er theilt ſeine kritiſchen Unterſuchungen jederzeit ein, in die Elementarlehre, und in die Methodenlehre, und verſteht unter der erſtern, die Unterſuchung der Beſtandtheile eines Syſtems der reinen Vernunft ſelbſt, unter der andern, die Lehrart wie, oder die Regeln wornach die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniſsvermögen wirklich gemacht werden, z. B. die Unterſuchungen

der ſpeculativen Vernunft angeſtellt und in ein Syſtem aufgeführt werden können (C. 29.).

2. So hat Kant eine Elementarlehre der reinen praktiſchen Vernunft, und verſtehet darunter eine Unterſuchung des Urſprungs und der Beſtandtheile des Wollens, ſ. Critik der reinen Vernunft, III, c. Dieſe Elementarlehre iſt alſo eine Unterſuchung der Grundſätze, Begriffe und Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft. Sie erklärt alſo das Eigenthümliche der Grundſätze der praktiſchen Vernunft, die Beſchaffenheit eines freien Willens, das Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft, die Begriffe des Guten und Böſen, des Objects der reinen praktiſchen Vernunft, und der Kategorien der Freiheit, und handelt von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft u. ſ. w. (P. 31.).

3. Ganz etwas anders hat die Methodenlehre der praktiſchen Vernunft zum Gegenſtande. Sie iſt eine Unterſuchung der Art und Weiſe, wie man den praktiſchen Geſetzen der reinen Vernunft Eingang in das ſinnlich afficirte menſchliche Gemüth verſchaffen, oder wie man die objectiv praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen kann. Sie zeigt daher, daſs die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei, und entwirft ſodann die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen. Sie zeigt zu dem Ende, daſs der ſittliche Werth menſchlicher Handlungen die Menſchen vorzüglich intereſſire, daſs man dieſen Hang der Vernunft zur Bewirkung der Hochſchätzung für die Tugend benutzen müſſe, daſs die gemeine Menſchenvernunft den moraliſchen Gehalt jeder Handlung anzugeben wiſſe, daſs man die praktiſche Urtheilskraft hierin üben müſſe, daſs man hierauf Grundſätze erbauen, und die darnach zu beurtheilenden Handlungen immer als Pflicht betrachten müſſe, welches allein ein rein moraliſches Intereſſe an der Befolgung unſers die Sinnlichkeit beherrſchenden Vermögens hervorbringt. Der Gang der Methode, ächte moraliſche Geſinnung zu gründen und zu cultiviren, beſte-

het alſo darin, daſs man immer fragt, ob die zu beurtheilende Handlung auch dem moraliſchen Geſetze gemäſs ſei, und dann, ob ſie auch um des moraliſchen Geſetzes willen geſchehen ſei, und endlich den Lehrling auf ſeine eigenen Handlungen aufmerkſam macht.

4. Die Elementarlehre heiſst transſcendental, wenn der Gegenſtand derſelben *a priori* iſt, und ſeine Realität ohne Einmiſchung der empiriſchen Sinnlichkeit deducirt werden kann. Dies iſt nur bei der Elementarlehre der ſpeculativen Vernunft der Fall, die alle Vorſtellungen und Urtheile *a priori* aus der Vernunft ableitet, und ihre Gültigkeit und ihren Gebrauch ganz rein deducirt. Die Elementarlehren der praktiſchen Vernunft und der äſthetiſchen Urtheilskraft ſind nicht transſcendental, weil beide die empiriſchen Begriffe der Luſt und Unluſt vorausſetzen (C. 29.). Die Elementarlehre der teleologiſchen Urtheilskraft gehört aber eigentlich zur Critik der ſpeculativen oder reinen (theoretiſchen) Vernunft (U. 366.).

Elementarlogik,

allgemeine Logik, allgemeine Vernunftlehre, formale Logik, formale Philoſophie, *logica elementaris*, *logica univerſalis*, *logique elementaire*. Die Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, oder diejenige, welche die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtatt findet, enthält.

2. Ariſtoteles (ſ. Ariſtoteles 2.) hat unter den alten philoſophiſchen Schriftſtellern, deren Werke uns noch übrig ſind, zuerſt ein Syſtem der Elementarlogik aufgeſtellt. Er hat darin die Reſultate der logiſchen und dialektiſchen Unterſuchungen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, wie derer, die er ſelbſt unternommen, zu Einem Ganzen verwebt. Dieſs Unternehmen des Ariſtoteles, die einzelnen logiſchen Regeln ſämmtlich und vollſtandig auf ihr Princip zurückzuführen, iſt ihm auch ſo geglückt, daſs die Elementarlogik nach ihm an weſent-

lichem Inhalte keinen grofsen Gewinn gemacht hat. Sein Organon hat indeffen nicht die innere Anordnung, die Beftimmtheit und Deutlichkeit der Regeln der neuern Logiker. Wer den ganzen Inhalt diefer Elementarlogik kennen lernen, und fich mit der Art der Anordnung der Materien und dem ganzen Gang des Ariftotelifchen Syftems der Logik bekannt machen will, der lefe im Artikel Ariftoteles, 2. (Buhle, Lehrbuch der Gefchichte der Philofophie, 2. Th. IX. Epoche. §. 268). Ariftoteles hielt befonders den Begriff feft, dafs die Elementarlogik eine Wiffenfchaft ift, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag *a priori* oder empirifch feyn, in unferm Gemüthe zufällige oder natürliche Hinderniffe antreffen) ausführlich darlegt und ftrenge beweifet. Das machte, dafs er die Grenzen der Logik nie überfchritt, und nicht, wie in den neuern Zeiten Crufius, die Pfychologie in die Logik mifchte. Mit der Logik verband auch Feder die empirifche Pfychologie, fo wie er die Erfahrung mit in die Metaphyfik aufnahm. Der erfte Abfchnitt des erften Hauptftücks feiner Logik handelt von der Seelenlehre überhaupt, der zweite Abfchnitt von dem Erkenntnifsvermögen und den dahin zu rechnenden Fähigkeiten der Seele, und in demfelben §. 10. von der Einbildungskraft. In dem 14. Paragraphen, der vom Vermögen der höhern Erkenntnifs überfchrieben ift, kommen, als Zweige der Urtheilskraft, auch der Witz, die Unterfcheidungskraft und das Vermögen der deutlichen Erinnerung vor (C. 2. V. VIII.).

3. Die Elementarlogik abftrahirt von allen Objecten und von ihrem Unterfchiede; der Verftand hat es alfo in derfelben blofs mit fich felbft und feiner Form zu thun. Sie macht alfo als Propädeutik gleichfam nur den Vorhof der Wiffenfchaften aus, und dient zwar zur Beurtheilung unfrer Kenntniffe, aber nicht zur Erwerbung derfelben (C. 2 V. IX. u. 77.).

4. Die allgemeine Logik ift nun entweder die reine oder die angewandte, in der erftern nimmt

man gar nicht auf die subjective Beschaffenheit des Denkenden Rücksicht, in der letztern sieht man auf die Einschränkungen des menschlichen Denkens. Geschieden findet man die Lehren der reinen und angewandten Logik in dem logisch-metaphysischen Lehrbuche des Prof. Jakob, welches zuerst herauskam Halle, 1788. 8, und die erstere allein in dem Grundrisse einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen vom Prof. Kiesewetter, Berlin 1795. 8. Die reine Elementarlogik abstrahirt (s. Absondern, 1. β.) also von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübet wird, z. B. vom Einflusse der Sinne, der Macht der Gewohnheit, der Neigung, Begierde und Leidenschaft u. s. w. mithin auch von den Quellen der Vorurtheile. Es wird in derselben sogar von allen Ursachen der Erfahrungserkenntnisse abstrahirt, weil sie blofs die Anwendung des Verstandes auf sinnliche Eindrücke betreffen. Eine reine Elementarlogik hat es also mit lauter Principien *a priori* zu thun, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft (ein Inbegriff von Regeln für das Vermögen Begriffe zu bilden und zu urtheilen, und für das Vermögen zu schliefsen), aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs (dessen, was zum Denken als Denken nothwendig erfordert wird), der Inhalt mag übrigens empirisch (aus der Erfahrung entsprungen) oder transscendental (Erkenntnisse *a priori* betreffend) seyn. Wenn aber die Elementarlogik auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den angeführten subjectiven empirisch-psychologischen Bedingungen gerichtet ist, z. B. auf das Spiel der Einbildung u. s. w., so heifst sie angewandte Elementarlogik. Diese Logik ist noch immer in so fern allgemein, dafs sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht, und ist um deswillen weder ein Organon (Verstandeswerkzeug) besonderer Wissenschaften (welche die Regeln enthielte, über eine gewisse Art von Gegenständen zu denken), noch ein Kanon des Verstandes überhaupt (weil sie die Anwendung des Verstandesgebrauchs auf ein bestimmtes denkendes Subject, den Menschen, enthält), sondern lediglich ein Katharktikon (Reinigungsmittel)

des gemeinen Verſtandes (von Irrthümern) (C. 77. M. I, 84.).

4. Jakob und Kieſewetter (in den angeführten Büchern) haben durch die Ausführung gezeigt, wie in der allgemeinen Logik der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen ſoll, von dem Inhalt der angewandten Elementarlogik abgeſondert werden muſs. Der erſtere Theil iſt trocken, und wie es die ſchulgerechte Darſtellung einer Elementarlehre des Verſtandes erfordert. Die ſchulgerechte Darſtellung beſtehet nehmlich darin, daſs die Elementarlehren wiſſenſchaftlich oder ſyſtematiſch vorgetragen werden, ſo daſs alle in ihr vorkommenden Sätze nach einem Princip geordnet ſind, und daher nothwendige Einheit haben, und ſich Vollſtändigkeit und nothwendiger Zuſammenhang aller Theile findet (ſ. Aggregat). Die angewandte Elementarlogik kann ſich dieſes Vorzugs nicht erfreuen, denn ſie hat neben den reinen ſo viel empiriſche Principien, als ſubjective Bedingungen da ſind, die das Denken einſchränken. Alſo iſt die reine Elementarlogik allein eine Wiſſenſchaft (ſyſtematiſche Erkenntniſs), ob zwar nur kurz Sie ſchöpft ihre Sätze alle aus dem Verſtande, und iſt nichts als eine Analyſis (Entwickelung) der Functionen des Verſtandes beim Denken überhaupt (C. 78. M. I, 85.).

5. Es müſſen alſo die Logiker, beim Vortrag der reinen Elementarlogik, jederzeit zwei Regeln vor Augen haben:

a. Wenn dieſe Logik, wie gefordert wird, allgemein ſeyn ſoll, ſo abſtrahirt ſie von allem Inhalt der Verſtandeserkenntniſs, d. i. von aller Beziehung derſelben auf das Object (C. 39.), alſo von aller Rückſicht darauf, ob die Erkenntniſs rein oder empiriſch ſei, ob das Object aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſprungen, oder durch ſinnliche Eindrücke gegeben ſei (C 170.). Denn geſetzt, ſie nähme auf die Verſchiedenheit der Gegenſtände des Denkens Rückſicht, ſo könnte ſie, dieſer Verſchiedenheit wegen, und auch darum, weil

ſie oft durch' Erfahrung gegeben werden, von ihren Regeln nicht ſtrenge Allgemeinheit ausſagen, weil ſich dieſe Regeln nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände abändern würden. Die Elementarlogik betrachtet nur die logiſche Form im Verhältniſſe der Erkenntniſſe auf einander (C. 79.), das heiſst, ſie hat es mit der bloſsen Form des Denkens zu thun, mit dem, was das Denken zum Denken macht, oder mit dem Gedachtwerden der Gegenſtände M. I, 86. C. 78.).

b. Als reine Logik hat ſie keine empiriſche Principien. Sie ſchöpft alſo nichts aus der Pſychologie, wie man ſich bisweilen überredet hat. Die Pſychologie hat alſo auf den Kanon des Verſtandes gar keinen Einfluſs, ſie ändert in der Beurtheilung der Verſtandesform unſerer Erkenntniſſe überhaupt nichts ab. Die reine Elementarlogik iſt eine demonſtrirte Doctrin oder demonſtrable Wiſſenſchaft, weil ihre Beweiſe auf ſtrenge Gewiſsheit Anſpruch machen können. In ihr muſs alles völlig *a priori* gewiſs ſeyn, d. i. Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben (M. I, 87. C. 78.).

6. Die angewandte Elementarlogik iſt eine Vorſtellung des nothwendigen Verſtandesgebrauchs, unter den zufälligen Bedingungen des Subjects. Sie handelt von der Aufmerkſamkeit, deren Hinderniſs und Folgen, dem Urſprunge des Irrthums u. ſ. w. Zu ihr verhält ſich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral zu der eigentlichen Tugendlehre (M. I, 88. C. 78. f.), ſ. Kieſewetter Grundriſs einer allgemeinen Logik. 2 Th., welcher die angewandte allgemeine Logik enthält. Berlin 1796. 8.

7. Die allgemeine Logik lehrt (weil ſie von allen Objecten des Denkens abſtrahirt) nur die negativen Kriterien der Wahrheit, oder den Irrthum in der Form des Denkens finden. Die poſitiven Kriterien (welche die Uebereinſtimmung einer Erkenntniſs mit ihrem Gegenſtande) oder den Irrthum im Inhalt des Denkens entdecken ſollen, kann die Elementarlogik nicht lehren (M. I, 95. C. 83.).

8. Dennoch theilte man ehedem die Logik hiernach in zwei Theile. Der eine Theil ist die Analytik oder Wissenschaft von den negativen Bedingungen der Wahrheit, welche das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auflöset (analysirt), und sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniss darstellt. Den andern Theil nannte man Dialektik *), und verstand darunter die vermeintliche Wissenschaft von positiven logisch-formalen Bedingungen der Wahrheit. In der letztern wollte man materielle Wahrheit der Erkenntnisse durch Betrachtung der blossen Form des Erkenntnisses ausmachen (M. I, 96. C. 84, f.).

9. Die Dialektik ist also eine Logik, welche lehrt Schein erregen, oder eine Logik des Scheins (M. I, 97. C. 85. f.), s. Dialektik.

10. Eine solche Unterweisung ist wider die Würde des Philosophen; die Würde des Philosophen bestehet nehmlich in der sittlich guten Gesinnung, die er bei seinen Untersuchungen hat, und da ist Wahrheitsliebe die Pflichtgesinnung, die ihm über alles gehen muss, und die ihn bestimmen muss, nicht nur die Wahrheit selbst kennen zu lernen, sondern sie auch zu verbreiten, und nicht sie zu verdunkeln. Es ist hierbei der Unterschied, dass ein Afterphilosoph sich den Schein des Wissens giebt, und seine vorgegebenen Ueberzeugungen geheuchelt sind, dahingegen der ächte Philosoph wirklich Ueberzeugung hat, weil er sein Wissen auf unumstössliche Gründe bauet. Um deswillen hat nun Kant die Bedeutung der Dialektik, nach welcher sie soviel als Logik des Scheins heisst, gänzlich verworfen. Denn sie würde eine Kunst seyn, welche die Regeln enthielt, den ungegründeten Behauptungen eines spitzfindigen Kopfes den Schein der Wahrheit zu geben, und Andere dadurch zu überreden, dass man ihren Gegengründen Scheingründe entgegensetzt, wodurch der Dialektiker am Ende wohl gar sich selbst

*) Aristoteles nannte die ganze allgemeine Logik so.

überredet, seine Behauptungen seien Wahrheit. Es ist daher für den Philosophen anständiger, und seiner Würde gemäfser, unter Dialektik die Wissenschaft zu verstehen, welche die Regeln enthält, jenen dialektischen Schein aufzudecken, welcher macht, dafs man falsche Urtheile für wahre hält. Dialektik heifst also, in diesem Sinne, so viel als eine Critik des dialektischen Scheins. In dieser Bedeutung bedient sich nun auch Kant in seinen Schriften des Worts Dialektik, und versteht folglich darunter den Theil der Logik, der die Hindernisse der Einsicht in die Wahrheit wegschafft (M. I, 98. C. 86.).

11. Die reine Elementarlogik wird ganz genau eben so eingetheilt, als die obern Erkenntnifsvermögen. Es giebt nehmlich drei obere Erkenntnifsvermögen: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Dies sind die drei Gemüthskräfte, durch deren Functionen die Gegenstände wirklich werden, mit denen sich die reine Elementarlehre beschäftigt, und welche nichts anders sind, als die Form alles Denkens überhaupt. Diese Gegenstände sind: Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Man nennt zwar den Inbegriff aller jener Gemüthskräfte überhaupt Verstand (auch Vernunft), verstehet aber in einer engern Bedeutung des Worts (im formalen Sinne) unter dem Verstand auch das Vermögen Begriffe zu machen, und unter Vernunft das Vermögen zu schliefsen, s. Critik der reinen Vernunft, 8. (M. I, 183. C. 169.).

12. Da nehmlich die formale Logik von allem Inhalte der Erkenntnifs abstrahirt, so kann sie den Kanon für die Vernunft, im engern formalen Sinne des Worts, mit befassen. Denn die Form der Vernunft hat ihre sichere Vorschrift, die *a priori*, durch blofse Zergliederung der Vernunfthandlung in ihre Momente, eingesehen werden kann (M. I, 184. C. 170.

Kant. Critik der rein. Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. S. VIII. f. — Elementarl. II Th. Einleit. I. S. 77. ff. — III. S. 83. ff. — I. Abth. II. Buch. S. 170.

Kieſewetter. Grundriſs einer allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen zum Gebrauch für Vorleſungen. 2. Auflage. Berlin 1795. 8.

Elementarſubſtanz,

ſubſtantia elementaris, *ſubſtance elementaire.* So heiſst die Idee einer Subſtanz, die ſich die Vernunft als das erſte Subject aller Compoſition denkt, oder dasjenige einfache Weſen, ſo (vermeinlich) übrig bliebe, wenn alle Zuſammenſetzung einer Materie aufgehoben würde, und welches folglich das eigentliche Ding an ſich in der Welt wäre, das ſich nur im äuſsern Zuſtande der Zuſammenſetzung befände, ſ. Antinomie, 3, A. b. u. 4, A. b. (M. I. 521. C. 464.).

2. Es ſind eigentlich alle Erfahrungsgegenſtände zuſammengeſetzt; man pflegt aber nur diejenigen zuſammengeſetzt zu nennen, die noch decomponirt oder noch getheilt werden können. In der Erfahrung hat die Decompoſition ihre Grenzen, daraus folgt aber nicht, daſs wir in den Gegenſtänden, die wir nicht ferner theilen können, Elementarſubſtanzen vor uns haben; denn da wir das Nichtſeyn eines Gegenſtandes nicht erfahren können, ſo folgt, daſs wir darum nicht behaupten können, ein Gegenſtand ſei abſolut einfach, weil wir ihn nicht weiter theilen können. Man ſehe den Artikel: Cörper, 5.

3. Die Beantwortung des Einwurfs, daſs eine zuſammengeſetzte Subſtanz doch aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe, ſ. im Artikel: Subſtanz.

Eltern,

parentes, *parents.* Diejenigen Perſonen, welche ein Erzeugniſs hervorgebracht haben, das der Verſorgung bedarf, und ſich doch noch nicht ſelbſt verſorgen kann. Man hat zweierlei Arten Eltern, eheliche und uneheliche; von denen die letztern wieder eingetheilt werden können, in ſolche, die in einer wilden Ehe oder im

Concubinat leben, und in solche, die durch einen einmaligen Genuss, es sey nun um Lohn oder nicht, Eltern geworden sind. Das Erzeugniss heisst ein Kind, und man hat also eheliche und uneheliche Kinder, die letztern theilt man wieder ein in natürliche Kinder und Hurkinder.

2. Man versteht aber unter dem Worte Eltern nicht allein diese unmittelbaren Erzeuger eines Kindes, sondern auch zuweilen die Blutsfreunde der höhern Ordnung in einer geraden Linie (Wolf Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 880), die man aber gewöhnlich, mit Ausschluss der Eltern in der erstern Bedeutung, Voreltern (und mit Einschluss der Eltern Ascendenten) zu nennen pflegt. Eben so nennt man auch die Blutsfreunde der niedern Ordnung mit einem gemeinschaftlichen Namen Kinder, oder auch Kinder und Kindeskinder, gewöhnlicher aber nennt man sie Nachkommen, oder Descendenten.

3. Ich nehme hier das Wort Eltern in dem zuerst angegebenen Sinne für die unmittelbaren Erzeuger der Kinder, oder Vater und Mutter. Um nun das Elternrecht, welches hier eigentlich kurz angegeben werden soll, so viel hier möglich ist, aufzuklären, werde ich zuerst die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, nebst dem Verhältnisse, worauf sie sich gründen, sodann aber die Rechte der Eltern auseinander setzen.

Welches sind die Pflichten der Eltern gegen die Kinder?

4. Wenn zwei Personen beiderlei Geschlechts, durch die Ehe, auf dingliche Art, sich einander wechselseitig erwerben, und in dieser Gemeinschaft Kinder zeugen; so folgt für diese Personen, aus der Zeugung, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniss, d. i. die Kinder, als Personen, haben hiermit zugleich ein ursprünglich angebornes (nicht

angeerbtes) Recht auf ihre Erhaltung und Verforgung durch die Eltern, fo lange fie fich nicht felbft erhalten und verforgen können (K. 111.).

5. Warum haben die Eltern diefe Pflicht gegen die Kinder zu beobachten? Der praktifche Imperativ, durch welchen wir unfere Pflichten beftimmen können, heifst unter andern: handle fo, dafs du die Menfchheit fowohl in deiner Perfon, als in der Perfon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel braucheft (G. 66.).

6. Wollten nun die Eltern das erzeugte Kind nicht erhalten und verforgen, da es fich felbft noch nicht erhalten und verforgen kann, fo würden fie diefes aus Selbftfucht thun wollen, es fei nun zur leichtern Erhaltung ihrer eigenen Subfiftenz, oder aus andern felbftfüchtigen Abfichten. Auch würde, wenn das Kind feinen Willen äufsern könnte, daffelbe nicht dazu einftimmen, dafs es nicht erhalten und verforgt werden follte. Folglich würde es nicht als Zweck an fich, d. i. als Perfon behandelt werden, fondern blofs als Mittel zu den Abfichten der Eltern, d. i. als Sache, die man nach Belieben wegwerfen kann, wenn die Maxime feiner Behandlung feyn follte, es nicht zu erhalten und zu verforgen (K. 111.).

7. Dafs diefes aber insbefondere die Pflicht der Eltern gegen ihr Kind ift, gründet fich darauf, dafs fie die Urfache der Exiftenz des Kindes in der finnlichen Welt find. Die Pflicht der Erhaltung und Verforgung der Kinder gründet fich alfo darauf, dafs fie nicht Sachen find, fondern Perfonen, die fich nicht felbft erhalten und verforgen können; dafs diefes aber die fchuldige Pflicht (Rechtspflicht nicht Liebespflicht) gegen die Erhaltung unfrer, und nicht andrer Menfchen Kinder ift, gründet fich darauf, dafs die Eltern die Urfache der finnlichen Exiftenz ihrer Kinder find. Die Kinder haben alfo ein Recht auf ihre Erhaltung und Verforgung

durch die Eltern; denn auf jede ſchuldige oder vollkommene Pflicht (Rechtspflicht) gründet ſich ein Recht deſſen, gegen den die Pflicht zu erfüllen iſt, auf die pflichtmäſſige Handlung des Verpflichteten. Folglich haben die Kinder ein urſprünglich-angebohrnes Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern bloſs durchs Geſetz (*lege*) unmittelbar, d. i. ohne daſs ein beſonderer rechtlicher Act dazu erforderlich iſt, dergleichen ein Contract wäre (K. 111. f.).

8. Das Erzeugte iſt eine Perſon. Wie aber eine Perſon (ein mit Freiheit des Willens begabtes Weſen) durch eine phyſiſche Operation erzeugt werden könne, davon können wir uns keinen Begriff machen, ſ. Perſon. Alſo iſt es in praktiſcher Hinſicht (um Pflichten und Rechte herzuleiten) ganz richtige und nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen ſolchen anzuſehen, wodurch wir eine Perſon ohne ihre Einwilligung auf die Welt geſetzt, und eigenmächtig in ſie herüber gebracht haben; für welche That nun auch auf den Eltern (weil es nun ihre Kinder ſind) die Verbindlichkeit haftet, ſie, ſo viel in ihren (der Eltern) Kräften ſtehet, mit dieſem ihrem Zuſtande zufrieden zu machen. Sie dürfen ihr Kind nicht zerſtöhren oder es auch nur dem Zufall überlaſſen, gleichſam als wäre es ihr Gemächſel (denn ein ſolches kann kein mit Freiheit begabtes Weſen ſeyn) und ihr Eigenthum. Es iſt nehmlich an ihm nicht bloſs ein Weltweſen in die ſinnliche Welt, ſondern zugleich ein Weltbürger in den Zuſtand der Rechte verſetzt worden (K. 112. f.).

Welches ſind die Rechte der Eltern gegen die Kinder?

9. So lange alſo das Kind des Gebrauchs ſeiner Gliedmaſsen und ſeines Verſtandes noch nicht mächtig iſt, haben die Eltern auch das Recht, es zu ernähren, zu pflegen und zu erziehen; und zwar das letztere ſowohl pragmatiſch (zur Klugheit), damit es künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen könne, als auch

moralisch (zur Sittlichkeit), weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde (K. 114.).

10. Wenn die Kinder sich selbst erhalten und fortbringen, und zugleich ihre Handlungen nach sittlichen Grundsätzen einrichten können, so werden sie ihre eigene Herrn, oder mündig. Dann werden sie aus der Gewalt der Eltern entlassen, oder die Eltern verlieren das Recht, ihnen zu befehlen, und sie noch ferner als Kinder zu behandeln. Die Eltern haben dann auch keinen Anspruch auf Kostenerstattung für die Verpflegung und Mühe, die sie auf die Erhaltung und Versorgung ihrer unmündigen Kinder verwendet haben, erst nach der Mündigkeit derselben sind sie von aller ursprünglichen Verpflichtung gegen ihre Kinder frei, und können für die weitere Verpflegung derselben Ersatz fordern. Uebrigens kann allerdings durch ein positives Gesetz im Staate der Zeitpunct bestimmt werden, wo der Mensch als mündig betrachtet werden und alle Rechte des mündigen Staatsbürgers geniessen soll (K. 114.).

11. Nach vollendeter Erziehung können die Eltern die bisherige Verbindlichkeit ihrer Kinder (gegen die Eltern) nur als blosse Tugendpflicht (unvollkommene Pflicht oder Liebespflicht) betrachten, da sie bis dahin eine Rechtspflicht war. Denn die Pflichten der Kinder, auf welche sich das Recht der Eltern zum Gehorsam derselben gründete, verwandeln sich jetzt in blosse Dankbarkeit. Die Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat, (T. 127.); wir sind aber jederzeit denen Dank schuldig, die ihre Rechtspflichten gegen uns treulich erfüllt haben. Denn ob es wohl unser Recht war, was sie uns leisteten, so war es doch in ihrer Gewalt, öfters das Recht zu umgehen (K. 114.).

12. Obwohl die Kinder gleich den Sachen im Besitze der Eltern sind, so sind sie doch nicht gleich diesen Sachen das Eigenthum der Eltern. Denn ob es wohl ganz rich-

tig ift, dafs die Kinder aus dem Befitze jedes Andern nach Rechtsgefetzen wieder in den Befitz der Eltern zurückgebracht werden können, felbft wider den Willen der Kinder, gleichfam als wären fie ein Eigenthum; fo können fie doch als Perfonen nicht veräufsert werden. Ein folches Recht aber auf etwas, das ich als Eigenthum befitze und doch als Perfon nicht veräufsern kann, ift ein allerperfönlichftes Recht, und ein folches Recht ift nun das der Eltern auf die Kinder (K. 114.).

13. Das allerperfönlichfte (*ius perfonaliffimum*) oder auf dingliche Art perfönliche Recht ift das des Befitzes eines äufsern Gegenftandes als einer Sache, und des Gebrauchs deffelben als einer Perfon. Eltern aber befitzen ihre Kinder als eine Sache, denn es ift ihr Eigenthum durch die Erzeugung derfelben aus fich (den Eltern) felbft. Da aber die Kinder die Anlage zur Perfönlichkeit haben, fo dürfen fie nur als Perfonen gebraucht werden. Das Mein und Dein nach diefem Rechte ift das Häusliche, und das Verhältnifs in diefem Zuftande ift das der Gemeinfchaft freier Wefen (z. B. der Eltern und Kinder), die durch den wechfelfeitigen Einflufs (der Perfon des Einen auf das Andere) nach dem Princip der äufsern Freiheit (Caufalität) eine Gefellfchaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinfchaft ftehender Perfonen) ausmachen, welches das Hauswefen genannt wird. Die Kinder gehören hiernach zwar zum Mein und Dein der Eltern, find aber ein häusliches Eigenthum, d. i. ein folches, welche zugleich Glieder des Hauswefens find, und daher als Perfonen behandelt werden müffen. Die Erwerbung der Kinder zu einem folchen Eigenthum gefchieht weder durch eigenmächtige That (*facto*), dafs ich mich z. B. in ihren Befitz fetze, weil fie keinem Andern angehören, noch durch blofsen Vertrag (*pacto*), dafs ich fie z. B. kaufe, fondern durchs Gefetz (*lege*), fie gehören den Eltern zu, nach dem Recht der Menfchheit, nach welchem die Eltern fo lange die Herren ihrer (von der Willkühr aller andern Menfchen unabhängigen) Kinder find, als diefe noch keinen Gebrauch von ihrer Perfönlichkeit machen können. Das

Recht der Menschheit in unserer eigenen Person giebt uns nehmlich die natürliche Erlaubniss, unsere Triebe, z. B. den der Fortpflanzung unsrer Art, gesetzlich zu befriedigen, wodurch die Erzeugung eines Products möglich wird, welches von der Willkühr aller anderer Menschen der Materie und Form nach unabhängig, und dennoch eine Person, d. i. ein auf dingliche Art persönliches Eigenthum ist (K. 105. f. 114. XLV.).

14. Hierauf gründet sich nun auch das Recht der Eltern an ihren unmündigen Kindern, als an einem Stück ihres Hauses, dass, wenn die Kinder entlaufen sind, die Eltern sich nicht bloss auf die Pflicht der Kinder, zurückzukehren, berufen dürfen, sondern dass sie sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) bemächtigen dürfen. Denn die Kinder sind als solche im Stande der Unmündigkeit nicht bloss Personen, sondern zugleich Eigenthum. Daher ist das, was nach positiven Gesetzen hierin recht ist, es auch nach dem Naturrecht: Eltern sind berechtigt, ihre verlaufene Kinder einzufangen (K. 115.).

Wolf. Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, Halle 1754 8.

Walch. Philosophisches Lexicon. Art. Eltern.

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XLV. I. Th. II. Hauptst. 3r Abschn. S. 105. f. — 2. Tit. §. 28. 29. S. 111. — 115.

Dess. Gruudleg. zur Metaph. der Sitten II. Abschn. S. 66.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre II. Th. I. Haupt. stück. I. Abschn. B. S. 127.

Bergk. Briefe üßer I. Kants Met. Anf. der Rechtsl. 18. Br. S. 134 — 141.

Empfangenes

Gefühl. Unter diesem Namen verstehet Kant ein jedes Gefühl, das durch den Einfluss der Vorstellung eines Gegenstandes auf unsere Gefühle vermittelst unsrer Neigungen,

folglich nicht durch unſere Willkühr, gewirkt wird, ſ. **Achtung** 1, b. (G. 16.*).

Empfindbar,

ſenſibilis, ſenſible. Unter dieſem Worte verſtehet man, daſs der Gegenſtand, von dem es gebraucht wird, diejenige Beſchaffenheit habe, daſs er (unter gewiſſen Bedingungen) unſere Vorſtellungsfähigkeit afficiren kann.

1. Ein nicht-empfindbares Ding iſt völlig auſserhalb der Sphäre unſrer Sinnlichkeit, nicht-empfindbar iſt, was nie empfunden werden kann. Gott z. B. iſt nicht empfindbar, es iſt nicht möglich, daſs er unſere Sinne afficire, oder Eindrücke auf ſie mache, ſo daſs wir ihn als einen ſinnlichen Gegenſtand wahrnehmen könnten. Der Birnbaum, den ich vor mir ſahe, iſt dagegen ein empfindbares Ding, denn er afficirt den Sinn des Geſichts, und ich ſehe ihn. Eberhard (Philoſ. Magazin 1. B. S. 169) hält das Empfindbare für zuſammengeſetzt aus dem Einfachen, das nicht-empfindbar ſei; allein dann wäre das Einfache ein bloſſes Verſtandesweſen, das unſere Sinne nie afficiren kann, woraus alſo auch nie durch Zuſammenſetzung ein Sinnenweſen entſpringen kann, was doch allein empfindbar iſt. Er ſagt z. B. „die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen völlig auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit — Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich aber der Verſtand, indem er das unbildliche Einfache aufdeckt.“ Nicht empfindbar ſeyn und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen iſt aber ein Widerſpruch, denn beides iſt ſpecifiſch von einander unterſchieden (E. 36.).

2. Eberhard verſtehet aber unter dem Wort nicht empfindbar nicht, daſs dasjenige, dem er dies Prädicat beilegt, den Sinn nicht afficiren könne, ſondern, daſs man ſich der Vorſtellung deſſelben nicht bewuſst ſei. Denn nur in dieſer Bedeutung könnte das Empfindbare aus dem Nicht-Empfindbaren zuſammengeſetzt ſeyn; das

würde nehmlich heifsen, dafs dasjenige, deffen Vorftellung man fich bewufst fei, aus Theilen beftehe, deren Vorftellung man fich nicht bewufst ift. Das ift nehmlich nach Leibnitzens Theorie von der Sinnlichkeit vorgeftellt, welcher meinte, dafs unfere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorftellung der Dinge fei, welche uns zwar die Dinge darftelle, wie fie an fich find, aber nur unter einer Zufammenhäufung von Merkmalen und Theilvorftellungen, die wir nicht mit Bewufstfeyn auseinander fetzen (C. 60). Allein Kant hat gezeigt, dafs diefe Theorie eine Verfälfchung des Begriffs von Sinnlichkeit fei, f. Aefthetik. 9. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, nach welcher es fo viel heifst, als dafs etwas fo befchaffen fei, dafs es die Sinne afficiren kann, wenn nur die Sinnenwerkzeuge fcharf oder fein genug dazu find, fo ift offenbar, dafs wenn kein einfacher Theil eines finnlichen Gegenftandes empfindbar wäre, diefer, als das Ganze, felbft auch gar nicht empfunden werden, und folglich kein finnlicher Gegenftand feyn könnte. Und umgekehrt, wenn etwas ein finnlicher Gegenftand ift, d. i. ein folcher, der in die Sinne fällt, und folglich empfunden werden kann, fo müffen es alle einfachen Theile, wenn er aus folchen beftände, eben fowohl feyn, obgleich man fich der Vorftellung derfelben nicht klar bewufst wäre. Die Dunkelheit der Theilvorftellungen eines Ganzen, fo fern der Verftand nur einfieht, dafs fie gleichwohl in demfelben und feiner Anfchauung enthalten feyn müffen, verfetzt fie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaus, und kann fie nicht zu Verftandeswefen d. h. zu folchen Wefen machen, die nur der Verftand erkennt (E. 36. f.).

3. Newton ftellt fich vor (*Optice* lib. II. P. III. *Propof.* 5.), jede Materie beftehe aus kleinern Blättchen oder Scheibchen, die man fich überall gleich dick und von einer und derfelben Farbe denken könne. Nach diefen Blättchen ändere fich die Farbe der Cörper ab. Diefe Blättchen hat aber noch kein Mikroskop entdeckt. Der Verftand erkennt oder vermuthet nur, nicht allein ihr Dafeyn, fondern auch, dafs fie wirklich in unferer empirifchen

Anschauung, obzwar ohne klares Bewuſstſeyn, vorgeſtellt werden. Weder Newton ſelbſt, noch ſeine Anhänger haben aber darum dieſe Blättchen für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verſtandeswefen ausgegeben, aus denen die Sinnenwefen zuſammengeſetzt wären. Sie würden empfunden werden, wenn unſere Sinnenwerkzeuge nur ſcharf und fein genug dazu wären, und ſie anders wirklich vorhanden ſind, ſo daſs ſie auch die Sinne afficiren können. Sie ſind darum, weil ſie auſser der Sphäre unſerer ſubjectiven Sinnlichkeit liegen, nicht auſser der Sphäre aller Sinnlichkeit überhaupt (E. 37.)

4. Kurz, es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Bedeutung des Nicht-empfindbaren, wenn es ſo viel heiſst, als, daſs das Bewuſstſeyn der Vorſtellung noch unter dem kleinſten Grade der Klarheit bleibe, wodurch das Nicht-empfindbare immer noch nur dem Grade des Bewuſstſeyns nach von dem Empfindbaren unterſchieden und ein Sinnenweſen iſt; und der Bedeutung, wenn es ſo viel heiſst, als, ſeiner Natur nach überhaupt nicht ſo beſchaffen ſeyn, daſs es Sinne afficiren kann, wodurch das Nicht-empfindbare von dem Empfindbaren ſpecifiſch unterſchieden und ein Verſtandesweſen iſt. Alle Theile müſſen aber nothwendig Gegenſtände der Sinne oder Sinnenweſen ſeyn, wenn das Ganze es iſt. (E. 37. f.).

5. Eberhard ſagt (a. a. O. S. 169.): „Da der Fluſs der Veränderungen aller endlichen Dinge ein ſtetiger ununterbrochener Fluſs iſt; ſo iſt kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinſte, oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen alſo völlig auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; das iſt der Beobachtung der bisherigen Metaphyſik gar nicht entgangen, und Leibnitz hat darüber mit ſeinem gewöhnlichen Tiefſinne philoſophirt. Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich nun aber der Verſtand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Anſehung der Zeit nicht möglich iſt," ſ. Einfaches. Allein der ſtetige Fluſs der Verände-

rungen (*lex continui* f. Absprung) ist nicht möglich, wenn specifisch verschiedene Theile, wie hier Verstandeswesen und Sinnenwesen, durcheinander laufen: dann geschieht nehmlich der Flufs nicht stetig, sondern ruckweise; denn es ist kein stetiger Uebergang von Sinnenwesen zu Verstandeswesen und von diesen zu jenen, da beide keine gemeinschaftliche Berührungspuncte haben. Oder folgen etwa blofs die einfachen Theile auf einander, so sind sie ja eben darum einfach, weil sie nicht mehr zusammengesetzt sind; nun kann aber die Stetigkeit blofs bei dem Zusammengesetzten statt finden, also würde, da zwei einfache Theile, als solche, discret sind, auch hier der Uebergang vom Einfachen zum Einfachen nicht stetig, sondern ruckweise geschehen. Eberhard sagt ferner: „da alle endliche Dinge in einem beständigen Flusse sind; so können die einfachen Elemente nie empfunden werden." Das ist falsch ausgedrückt. Er will sagen, sie können nicht mit Bewufstseyn wahrgenommen werden. Das macht sie aber nicht zu Nicht-empfindbaren Dingen, es hebt die specifische Eigenschaft derselben, dafs sie als Theile zur blofsen empirischen Sinnenanschauung gehören, gar nicht auf, sondern beweiset nur die Beschränktheit unsrer Sinnenwerkzeuge, durch die wir immer nur bis an eine gewisse Grenze mit dem Bewufstseyn unsrer Empfindung kommen können (E. 39. f.).

6. Eberhard stellt sich vor, es sei etwas nur so lange Sinnenerkenntnifs und das Object derselben Erscheinung, als noch etwas in dieser Erkenntnifs ist, das in der Anschauung des Gegenstandes nicht mit Bewufstseyn wahrgenommen werden kann; sobald aber der Verstand dieses etwas einsehe und entdecke, höre der Gegenstand auf, Erscheinung oder Sinnengegenstand zu seyn, und werde ein Ding an sich (Noumenon, f. An sich). Er nennt daher dasjenige empfindbar, was in der Anschauung mit Bewufstseyn wahrgenommen werden kann, nicht dasjenige, was überhaupt den Sinn afficiren kann; dadurch hört das Empfindbar und Nichtempfindbar-seyn auf, ein Unterschied in den Gegenständen zu seyn, und wird nun ein Unterschied in dem Grade unsers Wahrnehmungsvermögens.

Je schärfer folglich unsere Sinne wären, desto weniger Nicht-empfindbares würde für sie übrig bleiben, desto mehr würden wir das Ding an sich erkennen, weil dann der Verstand destoweniger das Einfache (der Dinge an sich) zu erforschen nöthig hätte, weil wir dann diesem Einfachen schon durch die Sinne so nahe kämen. Das ist aber falsch, weil in dem sinnlichen Dinge das Ding an sich nie angetroffen werden kann, da das eine nicht ein Bestandtheil des andern ist, sondern beide von einander specifisch verschieden sind (E. 43.).

7. In der Cörperwelt ist die Materie das, was in der äufsern Anschauung eines Cörpers ein Gegenstand der Empfindung ist; die Form ist hingegen das, was ohne Materie gar nicht empfunden werden würde, aber doch nothwendig bei derselben vorausgesetzt wird. Die Materie ist folglich das Eigentlich-empirische der sinnlichen und äufseren Anschauung, weil sie gar nicht *a priori* gegeben werden kann. In aller Erfahrung mufs etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung. Sollen wir nun über die Bewegung im Raum Erfahrung anstellen, so mufs auch dieser empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet seyn. So ist auch der Raum, den eine Kugel einnimmt, empirisch, oder durch die Materie der Kugel empfindbar (N. 2. f.).

Kant. Ueber eine neue Entdeckung u. f. w. 1. Abschn. B. S. 36. f. — S. 39. — S. 43.

Deff. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. S. 60.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. I. Haupt. Erkl. 1. Anm. 2. S. 2. f.

Empfindelei.

Der Hang zu zärtlichen Rührungen, die bis zum Affect steigen (U. 122.).

Ein untröstbarer theilnehmender Schmerz ist eine solche bis zum Affect gestiegene Rührung. Betrifft er

gar erdichtete Uebel, ſo daſs man ſich bloſs durch die Täuſchung der Phantaſie in dieſe Gemüthsſtimmung verſetzt, ſo iſt der Hang dazu erwieſen und Empfindelei (U. 122.).

Empfindung,

ſenſatio, *ſenſation*. So nennt Kant die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt (gerührt) werden, ſ. Afficirt werden. Geſetzt, ich ſehe den Mond, ſo wirkt etwas in dem, was ich Mond nenne, auf meine Fähigkeit, Vorſtellungen zu erhalten, es iſt etwas da, was da verurſacht, daſs ich die Vorſtellung des Mondes erhalte. Man könnte auch wohl eine Vorſtellung des Mondes durch die Erzählung eines Andern erhalten, aber hier wirkt der Gegenſtand ſelbſt dieſe Vorſtellung, und zwar dadurch, daſs er Eindrücke auf die Vorſtellungsfähigkeit macht, und dieſe alſo durch den Gegenſtand eine Veränderung leidet. Daher kann man auch ſagen, die Empfindung iſt eine Vorſtellung mit Bewuſstſeyn, die ſich lediglich auf das Subject, als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht (C. 376.). Kant nennt diejenige Anſchauung empiriſch, welche uns den Gegenſtand vermittelſt einer ſolchen Empfindung vorſtellt. Die Empfindung iſt alſo nicht mit dem Gefühl zu verwechſeln, denn die Empfindung iſt das Objective, oder die Wirkung des Gegenſtandes, als dasjenige, was den Inhalt der Vorſtellung giebt, oder macht, daſs ich mir einen reellen Gegenſtand vorſtelle; das Gefühl aber iſt das Subjective, oder das Bewuſstſeyn des Subjects von dem Zuſtande, in welchem es ſich durch die Empfindung befindet, und der entweder angenehm oder unangenehm iſt. Empfindung iſt eine objective Vorſtellung der Sinne; Gefühl eine ſubjective Vorſtellung der Wirkung, nicht des Gegenſtandes, ſondern des Gemüths bei Wahrnehmung oder Vorſtellung oder Genuſs des Gegenſtandes. Das Gefühl kann man auch die ſubjective Empfindung nennen. Die grüne Farbe

der Wiefen empfinden wir, wenn wir fie wahrnehmen; die Annehmlichkeit derfelben fühlen wir, folglich kann die Beziehung der Empfindung objectiv und fubjectiv feyn, im letztern Sinne heifst fie beffer Gefühl (C. 34. M. II. 448. 449. U. 48. f.).

2. Der Begriff der Empfindung wird uns noch deutlicher werden, wenn wir das Empirifche dem Reinen gegenüberftellen. Wenn ich die eine Seite einer Pyramide fehe, fo habe ich eine empirifche Vorftellung, denn es afficirt etwas meinen Sinn des Gefichts, und bringt alfo eine Wirkung in meiner Vorftellungsfähigkeit hervor, welche der Inhalt zu der Gefichtsvorftellung von einem Gegenftande ift, den ich Pyramide nenne. Diefe Wirkung, die in der Gefichtsvorftellung enthalten ift, und die die wirkliche Gegenwart des Gegenftandes vorausfetzt, ift nun die Empfindung. Stelle ich mir aber vermittelft meiner Einbildungskraft einen Triangel überhaupt vor, fo habe ich eben eine folche Vorftellung, wie von der einen Seite einer Pyramide, nur mit dem Unterfchiede, dafs dabei mein Sinn keine Eindrücke erhält. Es ift dann meiner Vorftellung keine Empfindung beigemifcht, wir haben dann immer noch finnliche Erkenntnifs, denn die Vorftellung des Triangels ift kein Begriff, fondern ein reines Bild (Schema); aber diefe finnliche Erkenntnifs ift nicht durch einen wirklich vorhandenen Gegenftand bewirkt, der vermittelft diefer Wirkung erkannt würde. Diefe Empfindung nun kann man die Materie der finnlichen Erkenntnifs nennen. Diefe fehlt beim Triangel, welcher daher nur die Form ift, unter der eine Seite der Pyramide angefchauet werden kann, wenn das Geficht durch diefelbe afficirt wird, und dadurch Empfindung liefert, welche dann die Materie zu jener Form, welche Triangel heifst, ift (C. 74.).

3. Die Empfindung ift alfo die Realität in der Erfcheinung (*fenfatio eft realitas phaenomenon*), oder das, was da macht, dafs die Erfcheinung kein Hirngefpinft ift. Der Begriff der Realität ift eigentlich diejenige Kategorie, oder der Stammbegriff des reinen Verftandes, durch welchen wir uns den Inhalt oder die

Materie eines Gegenſtandes überhaupt denken. Nun können wir keine andere Materie zu einem Gegenſtande erhalten, als durch die Sinne. Wollen wir uns alſo einen ſinnlichen Gegenſtand überhaupt vorſtellen, ſo gehört dazu die Vorſtellung, daſs wir in irgend einer Zeit durch einen Gegenſtand afficirt werden, folglich die Vorſtellung von der ſtärkern oder ſchwächern Erfüllung einer Zeit. Dieſe Vorſtellung von einer Zeiterfüllung, oder daſs die Zeit nicht leer iſt, ſondern in derſelben eine Empfindung iſt, die man ſich ſchwächer und ſchwächer, bis zu Nichts, oder noch ſtärker, vorſtellen kann, heiſst das Schema zu der Kategorie der Realität, oder diejenige ſinnliche Vorſtellung, wodurch es möglich wird, den empiriſchen Gegenſtand durch den reinen Verſtandesbegriff der Realität zu denken. Dieſe Erfüllung der Zeit iſt aber nur dadurch möglich, daſs Empfindung da iſt, es ſei nun eine ſolche, welche durch einen äuſsern Gegenſtand gewirkt wird (äuſsere Empfindung), oder eine ſolche, die durch unſere Gedanken im innern Sinne bewirkt wird (innere Empfindung). Im letztern Fall haben wir bloſs die Empfindung von den Gegenſtänden, welche wir Gedanken nennen, und die den innern Sinn ſo afficiren, daſs dadurch die Zeit erfüllt wird, und wir alſo die Gedanken als etwas reales im innern Sinn denken können. Im erſtern Falle allein wird uns, durch die Empfindung, etwas Exiſtirendes in der Sinnenwelt, und nicht bloſs durch die Phantaſie Vorhandenes gegeben. Ein Gegenſtand nun, deſſen Materie bloſs in unſern Sinnen iſt, wie die Empfindung, und deſſen Form überhaupt (nehmlich das Schema und der Verſtandesbegriff), ihrer Möglichkeit nach, in unſrer Vorſtellungsfähigkeit gegründet iſt, ihrer Wirklichkeit nach aber durch das, was empfunden werden kann, die Materie, bezeichnet wird, kann auſser unſrer Vorſtellung nicht ſo vorhanden, kein Ding an ſich ſeyn, und heiſst daher Erſcheinung. Folglich iſt die Empfindung die Realität in der Erſcheinung, da wir uns hingegen eigentlich von der Realität eines Dinges an ſich keine (reale) Vorſtellung machen können, weil es uns dazu an ſo etwas fehlt, was die Empfindung in der Erſcheinung iſt (C. 186.).

4. Die Empfindung kann auch, zu ihrer Erläuterung, der Anschauung gegenüber gestellt werden. Eine Anschauung ist eine solche Vorstellung, die mir den Gegenstand unmittelbar selbst darstellt. Die Empfindung hingegen ist das in der Anschauung, was da macht, dass ich den Gegenstand als wirklich ausser mir vorhanden anschaue. Fehlt es in der Anschauung an dieser Empfindung, so ist sie nicht wirklich ausser mir vorhanden, sondern nur die Wirkung meiner Einbildungskraft, die Anschauung ist sodann rein, und die blosse Form eines möglichen Gegenstandes der Sinne. Man kann daher sagen, an den Erscheinungen wird die Form angeschauet, und die Materie empfunden, obwohl das Bestimmte der Form, dass sie nehmlich so und nicht anders ist, als etwas Empirisches, oder durch die Materie Bezeichnetes, ebenfalls empfunden wird. Stellen wir uns nun vor, dass in dem Dinge an sich etwas sei, was der Empfindung entspricht, oder die Empfindung bewirkt, so können wir das die transscendentale Materie des Gegenstandes, als Dinges an sich, oder die Sachheit (Realität) desselben nennen. Was dies aber nun sei, wissen wir nicht, und können wir nicht wissen, weil es immer nur Empfindung d. i. Realität in der Erscheinung werden kann (C. 182.).

5. Jede Empfindung hat einen Grad. Ein Grad ist eine solche bestimmte Grösse, die den innern Sinn, in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, so dass die Ausdehnung des Gegenstandes dieselbe bleibt, aber die Empfindung stärker oder schwächer seyn kann, bis sie in Nichts aufhört. Man kann sich daher von jeder Empfindung einen Uebergang von dieser Realität bis zur Negation (dem Nichtseyn aller Realität) vorstellen. Eine solche Grösse nennt man auch, im Gegensatze gegen die extensive oder ausgedehnte Grösse, die intensive oder diejenige Grösse, die in sich selbst zunehmen oder abnehmen kann. Alle Erscheinungen sind nun, der Empfindung nach, solche intensive Grössen; d. h. der Eindruck derselben auf unsre Sinne muss immer so be-

ſchaffen ſeyn, daſs nothwendig ein Grad der Empfindung, oder eine beſtimmte Stärke derſelben bei der Vorſtellung derſelben entſtehen muſs. Ein Licht kann in einer beſtimmten Ausdehnung ſtärker oder ſchwächer leuchten, aber eine beſtimmte Stärke, einen Grad des Leuchtens muſs es nothwendig haben (M. I, 242. C. 207. Pr. 95.).

6. Kant beweiſet dieſen Satz als einen transſcendentalen Grundſatz des reinen Verſtandes, oder ſolchen, ohne welchen wir uns gar keinen Erfahrungsgegenſtand vorſtellen können (C. 207.). Alle Erſcheinungen enthalten nehmlich, wie wir geſehen haben, ein Reales der Empfindung; denn ſonſt könnten ſie nicht wahrgenommen werden, indem Wahrnehmung ein ſolches Bewuſstſeyn iſt, in welchem zugleich Empfindung iſt. Nun giebt es zwar auch Gegenſtände, die nicht wahrgenommen werden, allein dieſe ſind reine (bloſs formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit, und bloſs Formen der Erſcheinungen. Die Erſcheinungen enthalten alſo über die Anſchauung derſelben noch die Materie, wodurch etwas Exiſtirendes in der Zeit oder im Raum vorgeſtellt wird, d. i. das Reale der Empfindung. Nun iſt zwiſchen dieſer Empfindung und dem Nichtſeyn derſelben, und umgekehrt, zwiſchen dem Nichtſeyn der Empfindung und derſelben eine ſtufenartige Veränderung möglich, ſie kann immer ſchwächer werden bis zu 0, oder von 0 an immer ſtärker. Jede Empfindung muſs alſo eine beſtimmte Gröſse haben, die in ſich ab- oder zunehmen kann. Nun iſt aber Empfindung an ſich keine objective Vorſtellung, weil ſie die Wirkung des Objects auf das erkennende Subject iſt. Folglich wird in ihr weder die Vorſtellung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen, ſondern ſie macht es nur möglich, daſs etwas Reales in Raum und Zeit angeſchauet wird, oder Zeit und Raum erfüllt. Die einzelne Empfindung ſelbſt kann nehmlich keine Ausdehnung in Raum und Zeit geben, ſondern mehrere Empfindungen in Verknüpfung durch die Syntheſis (Verbindung) in Raum und Zeit machen es möglich, daſs wir uns die Materie der Ge-

genſtände neben einander und nach einander, oder in Raum und Zeit vorſtellen können. Die Empfindungen geben die Erfüllung der Zeit und des Raums, aber in der Empfindung, die nicht wiederum ein Gegenſtand, ſondern die Materie zum Gegenſtand giebt, iſt weder Zeit noch Raum. Folglich iſt in der Empfindung keine extenſive oder ausgedehnte Gröſse, ob ſie gleich den Stoff oder die Materie zur ausgedehnten Gröſse giebt. Die Empfindung iſt in einem Puncte des Raums und der Zeit die nehmliche, als in jedem noch ſo groſsen Raume oder in jeder noch ſo groſsen Zeit. Dennoch aber hat dieſe Empfindung auch in ſich eine Gröſse und zwar durch die Apprehenſion derſelben, in welcher das empiriſche Bewuſstſeyn in einer gewiſſen Zeit von Nichts bis zu ihrem gegebenen Maaſse erwachſen kann, das heiſst, ſie hat eine intenſive Gröſse. Wenn wir alſo uns irgend einen Gegenſtand der Wahrnehmung vorſtellen, ſo können wir von ſeiner empiriſchen Beſchaffenheit, durch welche er eben ein Gegenſtand der Wahrnehmung wird, nichts wiſſen, bis auf eins, was von allen gilt und nothwendig iſt, nehmlich daſs er eine intenſive Gröſse haben muſs. Eine ſolche Gröſse aber, wenn ſie beſtimmt iſt, heiſst ein Grad, und der Grad jeder Realität als Urſache, ein Moment (C. 210.). Alſo hat jede Erſcheinung einen Grad des Einfluſſes auf den Sinn, oder giebt eine Empfindung von beſtimmter Stärke, und man kann ſagen, die Empfindung hängt von dem Moment der Realität im Gegenſtande ab, indem dieſe Realität ſelbſt nichts anders iſt, als die Materie im Gegenſtande, der uns afficirt, und uns durch die dadurch gewirkte Empfindung die Vorſtellung der Materie oder des Realen im Gegenſtande möglich macht (M. I, 243. C. 207. f.).

7. Kant nennt die Erkenntniſs von der nothwendigen Beſchaffenheit des Empiriſchen in jeder Erkenntniſs Anticipation (Vorherbeſtimmung oder Vorausbeſtimmung, προληψις nach Epikur). Die Erkenntniſs, daſs alle Erſcheinung, der Empfindung nach, einen Grad haben müſſe, iſt alſo eine Anticipation der Wahrnehmung. Die Empfindung ſelbſt und der Grad derſelben

kann, als eine Veränderung in mir, die ich nicht selbst gewirkt habe, sondern die vom Gegenstande herrührt, nicht anticipirt werden. Dies macht den eigentlichen Unterschied des Empirischen von der Erkenntniss *a priori* aus. Dagegen kann man vieles vom Gegenstande, durch die Lehrsätze der Geometrie, Arithmetik, Chronometrie, Phoronomie u. s. w. *a priori* bestimmen. Das könnte man also Anticipationen der Erscheinungen nennen. Gesetzt aber, es finde sich in der Empfindung selbst etwas, was sich *a priori* bestimmen liesse, ohngeachtet die Empfindung das Empirische in der Erscheinung ist; so würde dieses in ausnehmendem Verstande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es gerade die Materie der Erfahrung betrifft. Dass also die Empfindung einen Grad hat, diese Erkenntniss ist eine Anticipation in ausnehmendem Verstande des Worts (M. I. 244. C. 208 f.).

8. Jede einzelne Empfindung erfüllt also nur einen Augenblick und hat keine extensive Grösse, indessen ist sie einer Abnahme und Zunahme fähig. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, das heisst, die Erscheinung ist der Empfindung nach jederzeit eine Grösse (*quantitas qualitatis est gradus*) (M. I, 245, C. 209. f.)

Das Uebrige von der Empfindung s. im Artikel: Wahrnehmung, und Gefühl.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. S. 34. — II Th. Einleit. I. S. 74. — II. Th. I. Abth. II. Buch I. Hauptst. S. 182 — S. 186. — II. Hauptst. III. Abschn. 2. S. 207 — 210. — II. Abth. I. Buch. I. Abschn. S. 376.

Dess. Proleg. §. 26. S. 95.

Dess. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 1. S. 4. — §. 3. S. 8. 9.

Empiriſch,

a poſteriori, aus der Erfahrung, von hinten her, ἐμπειρικον, *empiricum*, *ex experientia ortum*, *empirique*, iſt diejenige Anſchauung oder derjenige Begriff, worin Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt) enthalten iſt (C. 74). Dazu gehört nun, daſs das Gemüth durch einen Gegenſtand afficirt werde, und ſich deſſen bewuſst werde oder ihn wahrnehme, dann hat es eine empiriſche Anſchauung; oder daſs Merkmale im Begriff ſind, durch welche etwas durch Empfindnng Gegebenes gedacht werde, dann hat es einen empiriſchen Begriff, (C. 14). Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſst empiriſch, ſ. Empfindung, 1. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer ſolchen empiriſchen Anſchauung heiſst Erſcheinung. Derjenige Begriff, welcher ſich durch eine empiriſche Anſchauung auf den Gegenſtand bezieht, heiſst empiriſch. ſ. Begriff, 17. Er beſtimmt die Erſcheinung (C. 34).

2. Das Empiriſche des Denkens iſt dasjenige im Denken, was Empfindung vorausſetzt. Eine beſondere Wahrnehmung unſeres innern Zuſtandes iſt ſo etwas Empiriſches des Denkens. Die empiriſche Seelenlehre iſt diejenige Seelenkunde, die ganz aus Wahrnehmungen unſers innern Zuſtandes geſchöpft iſt. Ein empiriſches Principium iſt ein ſolches, das aus Wahrnehmungen abgeleitet iſt, z. B. diejenigen Principien oder Bewegungsgründe zum Handeln, die aus dem Princip der Glückſeligkeit abgeleitet ſind; denn ſie ſind aufs phyſiſche oder moraliſche Gefühl gebauet (G. 90); die empiriſche Seelenlehre hat meiſt ſolche empiriſche Principien. Man muſs auch empiriſche Erkenntniſs von der Erkenntniſs des Empiriſchen wohl unterſcheiden; zu einer empiriſchen Erkenntniſs wird erfordert, daſs eine beſtimmte Wahrnehmung und der Unterſchied derſelben von jeder

andern **empirisch** (d. i. durch Empfindung) gegeben sei, die Erkenntnifs des Empirischen aber kann völlig rational seyn, denn sie kann z. B. die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt und das Verhältnifs der Wahrnehmungen zu einander überhaupt ganz *a priori* lehren (C. 400. f.). **Empirische Urtheile**, s. **Erfahrungsurtheile**.

3. Der **empirische Gebrauch** eines **Begriffs** in irgend einem Grundsatze ist dieser: wenn er blofs auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Von allen unsern Begriffen läfst sich **zur Erkenntnifs** kein anderer Gebrauch machen, s. **Begriff**. 22. c. (C. 298).

4. **Empirisch** erklärt Kant auch durch: **zur Erfahrung und Natur gehörig** (P. 120.) Durch Empfindung ist aber eben etwas zur Erfahrung und Natur gehörig, denn Natur ist der Inbegriff aller Erfahrungsgegenstände, und Erfahrung ist Erkenntnifs durch Wahrnehmung, d. i. durch Vorstellungen, die mit Empfindung begleitet sind (C. 147). So sind die Bestimmungsgründe mancher Naturgesetze **empirisch**. Z. B. dafs die **elektrischen** Cörper, d. i. diejenigen, welche die Elektricität erregen, sie nicht fortführen oder **nicht leitend** sind. Der freie Wille hingegen ist, **unabhängig von allem Empirischen**, bestimmbar; denn was ihn bestimmt, ist die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form, dafs es der Gegenstand eines allgemeinen und daher nothwendigen Wollens ist, welche Bestimmungen des Wollens ja die Kennzeichen sind, dafs etwas *a priori* ist. Alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen nach dem Gesetze können aber nur **empirisch** d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig seyn, z. B. ob ich aus Rachsucht tödten darf u. s. w. (P. 119 f.). **Empirisch bedingt** heifst, nur **unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich** (U. 330), z. B. der Begriff eines Dinges als Naturzweck ist **empirisch bedingt**, d. i. es mufs in der Natur ein Grund der Möglichkeit

eines folchen Dinges feyn (U. 331). Eine empirifche Bedingung ift alfo eine folche, die zur Sinnenwelt gehört, z. B. wer leben bleiben will, mufs kein Gift geniefsen; das letztere ift eine zur Sinnenwelt gehörige, alfo empirifche Bedingung (P. 52). Empirifch erkennbar ift, was vermittelft der Empfindung erkannt wird, z. B. eine empirifch erkennbare Natur ift eine folche, die nicht überfinnlich ift, fondern deren Gegenftände in die Sinne fallen, alfo unfere Sinne afficiren und Empfindung bewirken (U. 331).

5. Die Phyfik und Ethik haben einen empirifchen Theil, die Logik, nicht; das heifst, in den beiden erftern werden auch Gegenftände erkannt, die nur vermittelft Wahrnehmung (d. i. mit Empfindung begleiteter Vorftellungen) erkennbar find. Die Phyfik hat nehmlich einen folchen empirifchen Theil, weil die Natur ein Gegenftand der Erfahrung, d. i. Erkenntnifs durch Wahrnehmung ift. Die Ethik, weil der Wille des Menfchen durch die Natur (durch die Naturtriebe und die Gegenftände derfelben) afficirt wird. Die Logik aber nicht, weil fie blofs die allgemeinen und nothwendigen Gefetze des Denkens enthält (M II, 3. G. V. 2).

6. Nun find die Phyfik und Ethik Theile der Philofophie, alfo giebt es auch eine empirifche Philofophie, d. i. eine folche, die fich auf Gründe der Erfahrung ftützt. Die empirifche oder eigentliche Phyfik und die Erfahrungsfeelenlehre oder empirifche Pfychologie find die beiden Theile diefer Philofophie*), denn beide fufsen auf Beobachtungen, d. i. Wahrnehmungen mit vorfetzlicher Veränderung unferes Zuftandes, und auf Verfuchen, d. i. Wahrnehmungen mit vorfetzlichen Veränderungen des Gegenftandes, wie Marcus Herz (Grundlegung

*) Denen noch die *empirifche Kosmologie* oder allgemeine Weltwiffenfchaft zugefellet werden kann; ingleichen die *empirifche Gotteslehre* oder die Erkenntnifs Gottes aus Natur und Offenbarung (U. 364).

zu ſeinen Vorleſungen über die Experimentalphyſik, §. 10) die Beobachtungen und Wahrnehmungen ganz richtig erklärt. (G. V. 3). Die Phyſik gründet ſich auf äuſserer Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyſik iſt, und die empiriſche Pſychologie auf innerer Erfahrung, welche die Grundlage derſelben iſt (Pr. 24).

S. übrigens den Artikel: *A priori*.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 34 — II. Th. Einleit I. S. 74 — I Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 22. S. 147. — II. Buch. III Hauptſt. S. 298. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 400. f.

Deſſ. Proleg. § 1. S. 24.

Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitt. Vorrede S. 2. f. — II. Abſchn. Einth. all. mögl. Princ. der Sittl. S. 90.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. Von der Typik. S. 119. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 74. S. 330. f.

Empirismus,

ſ. Rationalismus.

Encyklopädie,

Inbegriff einer Wiſſenſchaft, ἐγκυκλια μαθηματα, ἐγκυκλιος παιδεια, ἐγκυκλοπαιδεια, *encyclopaedia*, *cyclopaedia*, *orbis doctrinae*, *encyclopédie*. Der Inbegriff alles deſſen, was über einen Gegenſtand gelehrt werden kann, nach einem Princip geordnet. In einer ſolchen Encyklopädie aller Wiſſenſchaften muſs jede Wiſſenſchaft ihre beſtimmte Stelle haben, wo ſie allein und nothwendig hingehört. Iſt es z. B. eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, d. i. eine ſolche, in welcher bloſs aus Begriffen erkannt wird, ſo muſs ihr ihre Stelle im theoretiſchen oder praktiſchen Theile der Philoſophie, und im erſtern Fall in dem Theil der Naturlehre (Phyſiologie), der den Gegenſtand der Erfahrung, oder in dem, der den

Urgrund der Erfahrung erwägt, angewiesen werden. (M. II, 892. U. 364).

2. Das Wort Encyklopädie ist griechisch, und kömmt her von ἐγκυκλιος, zirkelrund, und παιδεια, die Gelehrsamkeit, die Wissenschaft. Die Griechen nannten die Kenntnisse, Wissenschaften und Künste so, die jeder freie Grieche erlernte und trieb (Schneiders kritisches griechisch - deutsches Handwörterbuch, unter dem Wort: ἐγκυκλεω)

3. Quinctilian *(Institut. Orat. lib. I. c. 16.)* sagt: Nun will ich kürzlich das Uebrige, was ein Knabe noch lernen muss, anführen, damit jener Kreis der Wissenschaften beschrieben werde, welchen die Griechen ἐγκυκλοπαιδεια (Encyklopädie) nennen *).

4. Eine Encyklopädie ist, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, die systematische Aufstellung des ganzen Umfangs einer Wissenschaft, in allen ihren Theilen, so dass nicht nur ihr selbst ihre Stelle im System aller Wissenschaften überhaupt (der allgemeinen Encyklopädie aller Wissenschaften), sondern auch allen ihren Theilen ihre Stelle in ihr, nach Grundsätzen, angewiesen wird (B. II, 582).

5. Eine Encyklopädie setzt also die Idee eines Systems voraus, das heisst, will man eine Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange, mit allen ihren Theilen und Unterabtheilungen, vollständig darstellen; so muss ein Vernunftbegriff vorausgehen, durch welchen die Form der ganzen Wissenschaft, d. i. sowohl der ganze Umfang aller Erkenntnisse derselben, als auch alle ihre Theile und die Stelle derselben untereinander, *a priori* bestimmt wird (C. 860). Eine solche Encyklopädie ist also nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannichfaltigen, welches man auf dem Wege der Nach-

*) *Nunc de caeteris artibus, quibus instituendos — pueros existimae, strictim subiungam, ut efficiatur orbis ille doctrinae, quam Graeci* ἐγκυκλοπαιδειαν *vocant.*

forſchung gefunden hat, ſondern nur alsdann möglich, wenn man die ſubjectiven und objectiven Quellen der die Wiſſenſchaft ausmachenden Erkenntniſſe vollſtändig anzugeben im Stande iſt, durch den formalen Begriff eines Ganzen (den Vernunftbegriff), der zugleich das vollſtändige Princip einer Eintheilung *a priori* in ſich enthält. Eine ſolche Encyklopädie aller Wiſſenſchaften, ſo nützlich ſie auch wäre, fehlt uns noch, und in der Philoſophie hat uns erſt Kant eine ſolche encyklopädiſche Ueberſicht aller Theile derſelben, nach dem angegebenen Begriff einer Encyklopädie, geliefert (B. 583).

6. Der Unterſchied zwiſchen Encyklopädie und Syſtem beſteht darin, daſs die Encyklopädie den ganzen Inbegriff aller Theile einer Wiſſenſchaft nach einer Idee geordnet, Syſtem aber die Einheit aller dieſer Erkenntniſſe unter einer Idee bedeutet. Encyklopädie iſt der Umfang der geſammten Wiſſenſchaft, Syſtem die Einheit, welche in dieſem Umfange herrſcht. Die Idee der Wiſſenſchaft iſt aber das Princip, welche nicht nur jenen Umfang angiebt, und daher die Grenzen der Encyklopädie beſtimmt, ſondern auch die Einheit hineinbringt, und daher das Ganze zu einem Syſtem macht, welches ein weſentliches Stück einer ächten Encyklopädie iſt. Ich will nun, um ein Beiſpiel zu dem Begriff einer Encyklopädie zu geben, die Encyklopädie der Philoſophie aufſtellen. Da es aber nicht möglich iſt, den ganzen Inbegriff alles deſſen, was die Philoſophie lehrt, hier zum Beiſpiel vorzutragen, ſo liefere ich hier nur einen Abriſs der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Kant hat einen ſolchen Abriſs für die reine Philoſophie in ſeiner Architektonik der reinen Vernunft (C. 816 f.) gegeben. Er nennt aber dort das, was hier Abriſs einer Encyklopädie heiſst, das Schema der Philoſophie, welches den Umriſs und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäſs, d. i. *a priori* enthalten, und dieſes von allen andern ſicher und nach Principien unterſcheiden muſs (C. 861 f.).

7. Die Idee, welche die Encyklopädie einer Philoſophie ſyſtematiſch machen muſs, iſt der Vernunftbegriff

der **Philosophie** selbst, dass sie nehmlich das System aller Erkenntniss sei, die aus Begriffen möglich ist. Ein solches System ist nirgends *in concreto* gegeben, d. h. der Gegenstand desselben kann nicht vor die Anschauung gebracht werden; weil es sonst nicht das der Erkenntniss aus Begriffen, sondern aus reinen oder empirischen Anschauungen seyn würde. Die Philosophie wird also hierdurch schon abgegrenzt von der **Mathematik**, welche das System einer Erkenntniss aus der **Construction der Begriffe** oder reinen Anschauungen ist, und also ihren Gegenstand *in concreto* darstellt; und von der **Geschichte**, welche eine Erkenntniss aus dem empirisch Gegebenen ist. Nun kann man zwar wohl auch die Philosophie dieses oder jenes Mannes als empirisch gegeben z. B. in einem Buche) lernen, aber dann lernt man sie historisch, d. h. was jener Mann gelehrt hat, aber man sieht nicht aus Principien die Wahrheit nach Begriffen ein. Dies ist nur durch eigenes Denken möglich und so, dass man selbst aus ächten Principien der Vernunft erkennt. Die Philosophie liegt in der Vernunft, die Mathematik in den reinen Anschauungen, die Geschichte in empirischen Datis oder Begebenheiten. Die erste ist also, ihrem Gegenstande nach, nie *in concreto* zu finden, die letztere war einmal *in concreto* vorhanden. Die Mathematik allein lehrt ihren Gegenstand *in concreto* darstellen. Sie ist also die Wissenschaft, die zwischen der Philosophie und Geschichte in der Mitte stehet, in ihr fällt Erkenntniss durch Vernunft mit der historischen Erkenntniss im erkennenden Subject zusammen, d. h. so wie man das mathematische Erkenntniss historisch lernt, wird es zugleich Vernunfterkenntniss. Wir haben hier zugleich die drei Zweige aller möglichen Erkenntniss:

a. die Erkenntniss bloss aus dem Gegebenen (*ex datis*), oder die **Geschichte**;

b. die Erkenntniss aus **Principien**, und zwar aus der Darstellung der Begriffe, welche Darstellung ein Gegebenes der reinen Sinnlichkeit ist, oder die **Mathematik**;

c. die Erkenntnifs auch aus Principien, aber blofs aus Begriffen*), oder die Philofophie.

Diefe Eintheilung gründet fich auf dem Erkenntnifsvermögen felbft, welches fich in zwei Zweige theilt, Vernunft und Sinnlichkeit, wovon die letztere entweder felbft, durch ihre Form, den Stoff der Erkenntnifs, reine Anfchauungen, liefert, oder Eindrücke erhält, die das empirifch Gegebene find. Die Vernunft hingegen hat es entweder mit der Erkenntnifs der aus ihr felbft, bei der Aeufserung ihres Vermögens entfpringenden Begriffe zu thun, oder wendet diefe Begriffe an auf das durch die Sinnlichkeit Gegebene, entweder um es aus Begriffen begreiflich zu machen, und das ift Philofophie, oder um das durch die reine Sinnlichkeit Gegebene aus Principien darzuftellen, und das ift Mathematik, oder um das empirifch Gegebene mit möglichfter Sicherheit, nicht aus Principien zu erkennen, fondern blofs nach Principien zu ordnen, und das ift Gefchichte (C. 862 f. M. I, 1006 - 1008).

8. Die Philofophie hat es nun entweder blofs mit der Vernunft felbft, d. h. den aus ihrem eigenen Schoofse, bei dem Wirken derfelben, entfpringenden Begriffen zu thun. Dann heifst fie die reine Philofophie, oder das Syftem der Vernunfterkenntnifs aus reinen Begriffen. Oder die Philofophie hat es mit dem durch die Sinnlichkeit empirifch Gegebenen zu thun, nicht etwa um es nach Principien zu ordnen und aufzuftellen, denn das wäre Gefchichte, fondern um es aus Principien zu erklären und begreiflich zu machen, und es auf Principien zu bringen, die fich aus dem Empirifchen erft ergeben. Dann heifst fie die empirifche Philofophie, oder das Syftem der Vernunfterkenntnifs aus empirifchen Begriffen (M. I, 1013. C. 868).

*) Ohne alles Gegebene. Denn obgleich hier das, was erkannt wird, gegeben feyn kann, auch bei der Erkenntnifs etwas Gegebenes voraus gefetzt werden mufs, oder auch ein Gegebenes wirklich von einem andern abgeleitet wird, fo wird doch hier immer aus Begriffen erkannt.

9. Diese Eintheilung der Philosophie war nach den Quellen der Erkenntnifs, aber es giebt noch eine nach dem Gegenstande der Erkenntnifs. Da sich nun unser Vernunftvermögen auf zweierlei Art äufsert, entweder zum Begreifen und Erklären aus Begriffen, d. i. zur eigentlichen Erkenntnifs, oder zum Begehren aus Begriffen, d. i. zum Wollen; so sind die Gegenstände der Philosophie, die Natur, oder alles das, was da ist, und die Freiheit, oder alles das, was da seyn soll. Was da seyn soll, sind nehmlich die Grundsätze des Handelns, die nur durch Freiheit des Willens möglich sind, indem sie Unabhängigkeit von dem, was da ist, z. B. den Trieben und den Gegenständen der Natur, die durch die Triebe zum Bedürfnisse werden, voraussetzen (M. I, 1012. C. 868). Der Gegenstand der Erkenntnifs ist nun entweder die Form des Denkens und Wollens überhaupt, oder die Materie des Denkens und Wollens. Ist er die Form des Denkens und Wollens überhaupt, so ist die Philosophie formal. Ist er die Materie des Denkens, so ist die Philosophie material. Die formale Philosophie ist wieder entweder Logik oder die Wissenschaft, die das Denken überhaupt, und allgemeine praktische Weltweisheit oder die Wissenschaft, die das Wollen überhaupt in Betrachtung zieht (G. V. 9). Die materiale Philosophie ist entweder die der Natur, d. i. dessen, was da ist, oder die der Sitten, d. i. dessen, was da seyn soll; beide aber so, dafs erkannt wird, entweder, was die Vernunft von ihnen aus sich selbst schöpfen kann, oder was ihr von ihnen durch die Sinnlichkeit zum Erkennen und Wollen gegeben wird. Das erste giebt die reine, und das zweite die empirische Philosophie der Natur und Sitten (M. I, 1012. C. 868. M. II, 2. G. V. 1).

10. Die reine Philosophie ist diejenige Wissenschaft, welche Metaphysik genannt wird. Sie umfasst die Untersuchung alles dessen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, und die Darstellung dessen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht. Die erstere ist eine Propädeutik (Vor-

übung) und führt den Namen Critik der reinen Vernunft. Sie unterſucht das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniſs *a priori*, nach den drei Erkenntniſsvermögen, aus welchen reine Vernunfterkenntniſſe *a priori* entſpringen können, nehmlich der reinen ſpeculativen Vernunft, der reinen praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft. Die weitere Eintheilung derſelben ſ. im Artikel Critik der reinen Vernunft. Der zweite Theil der Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft ſelbſt oder das Syſtem der reinen Vernunft. Sie beſtehet in der ganzen (wahren ſowohl als ſcheinbaren) philoſophiſchen Erkenntniſs aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heiſst Metaphyſik im engern Sinne des Worts. Eine ſolche vollſtändige Metaphyſik, in der letztern Bedeutung, iſt es, die uns noch fehlt (M. I, 1014. C. 869).

11. Dieſe Metaphyſik zerfällt nun wieder, nach den beiden (in 9) angegebenen Gegenſtänden, in zwei Theile, nehmlich in die der Natur (des ſpeculativen Gebrauchs der reinen Vernunft) und in die der Sitten (des praktiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft). Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloſsen Begriffen (mithin mit Ausſchlieſsung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkenntniſſe aller Dinge, dieſe die Principien *a priori* vom Thun und Laſſen (M. I, 1015. C. 869).

Die Metaphyſik der Natur.

12. Die Metaphyſik der Natur, die alles, ſo fern es iſt, nicht das, was ſeyn ſoll, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt (M. I, 1017. C. 873).

13. Sie betrachtet entweder die reine Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller ihrer Begriffe und Grundſätze, oder die Beſtimmung einer Natur überhaupt durch dieſe Begriffe und Grundſätze; der erſtere Theil heiſst Transſcendentalphiloſophie, der andere Theil,

Rationale Physiologie. Die letztere betrachtet wieder die Natur entweder als Gegenstand der Erfahrung, und heisst dann Immanente Physiologie, oder als etwas außer dem Felde aller Erfahrung, und heisst Transscendente Physiologie. Letztere ist entweder Transscendentale Kosmologie (deren Object die gesammte Natur nach ihrer innern Verknüpfung ist), oder Transscendentale Theologie (deren Object der Zusammenhang der Natur mit einem Wesen über ihr (also nach einer äußeren Verknüpfung) ist) (M. I, 1018. C. 873).

14. Die immanente Physiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, und hat zweierlei Gegenstände, die der äußern Sinne und die des innern Sinnes. Der Theil, worin der erstere untersucht wird, heisst die rationale Physik, und ist die Metaphysik der cörperlichen Natur, der Theil, welcher den zweiten Gegenstand behandelt, heisst die rationale Psychologie, und ist die Metaphysik der denkenden Natur (M. I, 1019. C. 874).

Die Metaphysik der Sitten.

15. Die Metaphysik der Sitten, die alles, so fern es seyn soll, nicht das, was ist, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird auf folgende Art eingetheilt.

16. Sie betrachtet entweder diejenigen Pflichten, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, und welche Rechtspflichten heissen, oder diejenigen, für welche sie nicht möglich ist, und welche Tugendpflichten genannt werden; der erstere Theil heisst die metaphysische Rechtslehre (Naturrecht), der andere Theil die metaphysische Tugendlehre (Moral) (K. XLVII).

17. Die metaphysische Rechtslehre betrachtet das Recht als einen aus der Idee einer äußern Gesetzgebung hervorgehenden Begriff, und hat zweierlei Gegen-

ſtände, das natürliche und das bürgerliche Recht. Der Theil, welcher den erſtern Gegenſtand unterſucht, heiſst das Privatrecht; der, welcher den zweiten Gegenſtand abhandelt, heiſst das öffentliche Recht.

Die empiriſche Philoſophie der Natur.

18. Jeder der beiden vorhergehenden Metaphyſiken ſtehet eine empiriſche Philoſophie gegenüber; denn die Natur iſt ein Gegenſtand der Erfahrung, und der Wille des Menſchen wird durch die Natur (Triebe und Gegenſtände ſie zu befriedigen) afficirt (M. I, 3. G. V. 2 f.). Alle Philoſophie iſt aber empiriſch, ſo fern ſie ſich auf Gründe der Erfahrung ſtützt (G. V. 3).

19. Die Philoſophie der Natur (Phyſiologie), wenn ſie ſich auf Erfahrung gründet, heiſst die empiriſche Phyſiologie oder Naturlehre. Sie betrachtet aber entweder Gegenſtände der äuſsern Sinne, und heiſst dann empiriſche Phyſik oder Cörperlehre; oder Gegenſtände des innern Sinnes, und heiſst empiriſche Pſychologie; oder alles was iſt, in einem allgemeinen Zuſammenhange, und iſt die empiriſche allgemeine Weltwiſſenſchaft oder empiriſche Kosmologie; oder die Ableitung der Welt als Inbegriff der Erfahrung von einem Urgrunde, der ſich empiriſch bekannt gemacht hat, und heiſst die empiriſche Gotteslehre oder Theologie. Die letztere iſt entweder die Ableitung der Erkenntniſs des Urgrundes aus der Natur (Phyſicotheologie), oder aus einer Bekanntmachung durch unmittelbaren Einfluſs des Urgrundes ſelbſt (Offenbarungstheologie) (U. 364). Die Pſychologie iſt entweder empiriſche Pſychologie in engerer Bedeutung (deren Object bloſs Gegenſtände des innern Sinnes, ohne daſs dieſer mit dem äuſsern in Verbindung gedacht wird), oder pſychologiſche Zoologie (deren Object die Verbindung des innern Sinnes mit dem äuſsern iſt, oder das Thier überhaupt, in Rückſicht auf diejenigen Phänomene des innern Sinnes, die nicht ohne die Phänomene des äuſsern Sinnes denk-

bar ſind). In beiden kann man wieder die Gegenſtände im natürlichen Zuſtande und im Krankheitszuſtande des Subjects des innern Sinnes betrachten.

20. Die empiriſche Phyſik oder Cörperlehre betrachtet die Gegenſtände des äuſsern Sinnes, und zwar entweder in ihrem einfachſten Zuſtande, und heiſst Chemie, oder in ihrem zuſammengeſetzten Zuſtande, und heiſst Phyſik in engerer Bedeutung. Die Medicin hat vornehmlich die Diätetik (Kunſt die Geſundheit zu erhalten) und die Heilkunde ſowohl des Cörpers und der Seele, als auch des geſammten Thiers zum Gegenſtande, und findet alſo ihren Platz, wenn man eintheilt, nach der Kenntniſs der Objecte in ihrem natürlichen Zuſtande, in die Erhaltung deſſelben (Diätetik) und Wiederherſtellung deſſelben (Heilkunde).

Die empiriſche Philoſophie der Sitten.

21. Sie iſt der empiriſche Theil der Ethik, und heiſst auch praktiſche Anthropologie, oder die (auf den Menſchen) angewandte Moral. Sie iſt die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beſchaffenheit und Lage des menſchlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenſchaften des Menſchen, und die Hinderniſſe, das Moralgeſetz auszuüben, ſ. Anthropologie. 6.

22. Die empiriſche Philoſophie der Sitten iſt die eigentliche Pflichtenlehre des Menſchen, und hat, wie die Metaphyſik der Sitten, zwei Theile: die Lehre von den Menſchenpflichten und die Lehre von den Menſchenrechten. Nun wird in der praktiſchen Anthropologie der Menſch entweder überhaupt, oder in beſondern Lagen und unter ſubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt jeder ihrer beiden Theile wieder in zwei Theile: in die allgemeine und beſondere Pflichtenlehre und in die allgemeine und beſondere Rechtslehre, ſ. Anthropologie, 7. Die Rechtskunde des poſitiven Rechts, oder die Iurisprudenz

im engern Sinne des Worts, betrifft das nach Principien des reinen und angewandten Rechts, nicht durch die Vernunft, oder den Menſchen, als ſolchen, ſondern bloſs durch eine äuſsere menſchliche Geſetzgebung gegebene Recht.

23. Endlich kann man ſich auch noch eine pragmatiſche Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie iſt eine Sammlung von Rathſchlägen, die alle pragmatiſch ſind oder auf Wohlfahrt des Menſchen abzwecken. Ihre Stelle in der Encyklopädie der Philoſophie iſt neben der praktiſchen Anthropologie. Beide zuſammen machen eine praktiſche Anthropologie im allgemeinen Sinne des Worts aus, nach welchem praktiſch nicht bloſs den Willen kategoriſch überhaupt (z. B. auch hypothetiſch) beſtimmend bedeutet. In der am Ende dieſer Abtheilung folgenden encyklopädiſchen Stammtafel läſst ſich die Genealogie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften beſſer überſehen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. III. Hauptſt. S. 860-862. — S. 868 f. — S. 873 f.

Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorrede S. 2 f. — S. 9.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XLVII.

Deſſ. Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 79. S. 364.

Beck. erläuternder Auszug aus den crit. Schriften des H. Pr. Kant. II. B. S. 582.

Ende aller Dinge,

das Ende der Welt, *rerum huius ſeculi conſummatio*, *conſommation des ſiècles*. Die Idee von dem Ende der Dinge, als Zeitweſen und als Gegenſtände möglicher Erfahrung, und dem Anfang einer Fortdauer derſelben, als überſinnlicher Weſen (S. III, 494).

2. Man kann das Ende aller Dinge eintheilen in das natürliche (d. i. nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, die wir verſtehen, erfolgende), und das nichtnatürliche. Das letztere iſt entweder das über-

natürliche (mystische d. i. nach Gesetzen einer Ordnung, von der wir nichts verstehen, erfolgende), oder das widernatürliche (verkehrte, d. i. wider die Gesetze einer Ordnung, die wir folglich missverstehen, erfolgende) (S. III, 504 f.).

3. Das natürliche Ende aller Dinge ist wieder entweder dasjenige, was nach der physischen, oder dasjenige, was nach der moralischen Ordnung nothwendig folgt. Das erstere ist das nothwendige Ende aller Dinge aus Natururſachen (nach dem System der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*), und würde materialiter-natürlich, d. i. physisch-nothwendig seyn. Allein die Idee eines Endes aller Dinge hat ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen Lauf der Dinge in der Welt, und von dem physischen Gebrauch einer Idee (dem Gebrauch derselben in theoretischer Absicht zur Erklärung der Naturdinge) verstehen wir nichts (weil jede Idee die absolute Vollendung der Naturreihen will, unser Verstand aber nur das Relative, aber nicht das Absolute erkennen kann, s. Idee). Das moralische Ende aller Dinge ist das Ende aller Dinge aus Freiheitsursachen (nach dem System der Endursachen (*nexus finalis*), und ist formaliter-natürlich d. i. praktisch-nothwendig. Sie nimmt ihren Ursprung aus dem Vernünfteln über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt her, und den praktischen Gebrauch einer solchen Idee (den Gebrauch derselben in praktischer Absicht zum moralischen Handeln) können wir wohl verstehen (weil die moralische Denkungsart selbst etwas Absolutes ist, und daher nur nach einer Idee beurtheilt, aber nie, wie sie möglich ist, begriffen werden kann). Die praktische Idee des Endes aller Dinge sagt also, wir sollen so handeln, als habe die Dauer der (sinnlichen) Welt nur darum und so lange einen Werth, als die vernünftigen Wesen in ihr noch etwas zur Erreichung des Endzwecks ihres Daseyns (Moralität und Glückseligkeit) thun können, und als müsse sie folglich einmal, (nehmlich wenn dieser Endzweck wegen der immer fort-

gehenden Verschlimmerung der vernünftigen Wesen nie mehr erreicht werden kann, oder wegen der fortschreitenden Verbesserung derselben endlich erreicht werden muss) entweder mit Schrecken für den grössten Theil des menschlichen Geschlechts, oder zur Freude desselben, ein Ende nehmen (S. III, 500 — 503).

4. Das übernatürliche oder mystische Ende aller Dinge ist die Vorstellung desselben, als eines (also aus Naturursachen) begreiflichen Gegenstandes, und ist mit dem natürlichen nach einer physischen Ordnung (in 3) einerlei. Von diesem Ende ist Offenb. 10, 5. 6. die Rede. Es wird als das Ende der Zeit und der Anfang der Ewigkeit gedacht; einen Zustand ohne Zeit, d. i. ohne alle Veränderung (wie Offenb. 19, 1 - 6. u. 20, 15. beschrieben wird, da die Seligen immer dasselbe Lob- und Freudenlied, die Unglückseligen immer dasselbe Iammerlied anstimmen, welches eben den gänzlichen Mangel alles Wechsels ihres Zustandes anzeigen soll) können wir nicht begreifen, da unser Denken selbst nur in der Zeit geschehen kann. Heisst die Ewigkeit aber auch so viel, als eine Dauer ohne Ende, d. i. eine solche, die durch keine Zeit gemessen werden kann, denn wo keine Zeit ist, da ist auch kein Ende, so begreifen wir davon eben so wenig. Wir müssen also bloss einen praktischen Gebrauch von dieser Idee machen, und da ist sie einerlei mit dem natürlichen Ende aller Dinge nach einer moralischen Ordnung (in 3) und heisst so viel, als, der Vernunft kann, in Absicht auf den Endzweck (das höchste Gut oder Tugend und Glückseligkeit), auf dem Wege beständiger Veränderungen nie ein Genüge geschehen. Sie muss sich die moralische Gesinnung (welche auch etwas Uebersinnliches und folglich nicht in der Zeit ist) als etwas Beharrliches und Bleibendes vorstellen, dahingegen der moralisch - physische Zustand des Menschen im Leben ein beständiges Fortschreiten vom Schlechtern zum Bessern (also Veränderung in der Zeit) ist. Stellt sich aber die Vernunft das höchste Gut als erreicht vor, so geräth sie in die Mystik, und erhält den Begriff der ewigen Ruhe, mit der ihr aber der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat (S. III, 505 — 509).

5. Das widernatürliche oder verkehrte Ende aller Dinge iſt dasjenige, welches von uns ſelbſt herbeigeführt wird, dadurch, daſs wir den Endzweck (das höchſte Gut) miſsverſtehen, (indem wir nicht, wie wir ſollten, die Glückſeligkeit als eine in dem Willen des moraliſchen Weltregierers gegründete Folge der Tugend, ſondern, wie wir nicht ſollten, die Tugend als ein bloſſes Glückſeligkeitsmittel anſehen). Die Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums ſoll dieſen Endzweck befördern, welche darin beſtehet, daſs ſie die Liebe (die freie Aufnahme des Willens Ieſu unter unſre Maximen) zum ſubjectiven Grunde unſrer Handlungen machen will. Der Stifter des Chriſtenthums redet daher in der Qualität eines Menſchenfreundes (nicht eines Befehlshabers), der ſeinen Mitmenſchen ihren eigenen wohlverſtandenen Willen (nicht ſeinen Gehorſam fordernden Willen) ans Herz legt. Das Chriſtenthum erwartet alſo von einer liberalen Denkungsart für ſeine Lehre Effect, ſeine angekündigten Strafen ſind daher nur liebreiche Warnungen (nicht abſchreckende Triebfedern), ſeine verheiſsenen Belohnungen ſind Aeuſserung eines gütigen Willens (nicht gewinnende Triebfedern). Sollte aber dieſe Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums einmal gänzlich aufhören, das heiſst, daſſelbe wirklich ſo miſsverſtanden werden, als wolle es die Menſchen durch Furcht und Eigennutz regieren, dann würde das verkehrte Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten (S. III, 509 — 516).

Kant. Das Ende aller Dinge. Berl. Monatsſchr. Jun. 1794. S. 495 — 522.

Endurſache,

ideale Urſache, Zweck, Zweckurſache, *cauſa finalis*, *cauſe finale.* Der Begriff von einem Object, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objects enthält (U. XXVIII.), oder der Beſtimmungsgrund der verſtändigen wirkenden Urſache zu ſeiner Hervorbringung iſt (U. 381).

2. Ein Ding iſt Zweck heiſst alſo, die Cauſalität ſeines Urſprungs liegt nicht im Mechanismus der Natur, ſondern in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird. Ein ſolches Vermögen iſt aber Vernunft, und die Vernunft in ſo fern das Vermögen nach Zwecken zu handeln (ein Wille). Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck (Fig. 4), im Sande gezeichnet wahrnähme: ſo würde er eine Vernunft für die Urſache derſelben halten, weil ſie mit einem Begriff zuſammen trifft, der nur in der Vernunft möglich iſt, d. h. er würde die Figur für den Zweck der Wirkſamkeit eines vernünftigen Weſens, und folglich nicht für ein Natur-, ſondern Kunſtproduct halten. Er würde es nicht bloſs dem Saude, dem benachbarten Meere, dem Winde u. ſ. w. als wirkenden Urſachen zuſchreiben können. Denn die Zufälligkeit, daſs die Figur nicht die Darſtellung eines Begriffs ſeyn ſollte, würde ihm ſo groſs ſcheinen, daſs dis Erklärung der Entſtehung derſelben aus einem bloſsen Naturgeſetze für ihn ſo gut als gar keine Erklärung ſeyn würde (U. 284—286. M. II, 299).

3. Der Begriff des Zwecks iſt ein Vernunftbegriff (eine Idee) (ſ. Begriff 15), und macht eine Cauſalverbindung eigener Art möglich. Wenn der Begriff des Zwecks mit einem Gegenſtande verbunden, d. i. derſelbe als ein Zweck betrachtet wird, ſo heiſst das eben ſo viel, als, er iſt eine Wirkung, deren Begriff zugleich Urſache ihrer eigenen wirkenden Urſache iſt. Die Vorſtellung des Sechsecks in einem vernünftigen Weſen war die Urſache der Wirkſamkeit oder Cauſalität des vernünftigen Weſens, deren Wirkung das Sechseck iſt. Eine ſolche Urſache nun, deren Begriff zugleich die wirkende Urſache derſelben iſt, heiſst Endurſache, zum Unterſchied von der wirkenden Urſache, welche eine ſolche iſt, deren Wirkung, durch ihren Begriff, nicht zugleich die Urſache derſelben iſt. Der Begriff der wirkenden Urſache iſt ein Verſtandesbegriff. Es bauet z. B. Jemand ein Haus, ſo iſt er die wirkende

Urſache deſſelben; aber geſetzt, er that es darum, damit ihm das Haus ein jährliches Einkommen verſchaffen ſollte, ſo iſt das Haus die wirkende Urſache dieſes Einkommens, aber die Vorſtellung von dem Einkommen iſt doch zugleich die Urſache, daſs das Haus erbauet wurde, folglich die Endurſache der wirkenden Urſache des Einkommens. Das Einkommen war zwar noch nicht da, als das Haus gebauet wurde, aber der Begriff von dieſem Einkommen war doch die Urſache der Erbauung des Hauſes, um dadurch das Einkommen zu bewirken. Dieſes giebt folglich eine Cauſalverbindung, welche man die der Endurſachen (*nexus finalis*) nennt, und von der der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*) wohl unterſcheiden muſs. Man kann auch die Endurſache eine ideale Urſache nennen, weil der Begriff derſelben eine Idee iſt; die wirkende Urſache hingegen eine reale Urſache, weil ſie ein Verſtandesbegriff iſt, deren Gegenſtand in der Natur zu finden iſt, dahingegen die Endurſache, als Urſache ihrer eigenen Urſache, nicht in der Natur, ſondern allein in einer Vernunft zu finden iſt (U. 289 f.).

4. Die Wirkung durch Endurſachen iſt alſo eine ſolche Verknüpfung, da der Begriff von einem Dinge, welches die Wirkung einer wirkenden Urſache iſt, zugleich die Urſache dieſer wirkenden Urſache iſt. Dieſes iſt folglich nur durch ein Weſen möglich, welches eine Cauſalität nach Begriffen, d. i. einen Willen hat, und deſſen Wirkung Handlung, d. i. das Verfahren nach einem Princip, d. h. einer Regel iſt, die in der Vernunft liegt. Die Wirkung nach Begriffen oder die Handlung kann nehmlich nie anders erfolgen, als wenn das Begehrungsvermögen durch ein Princip beſtimmt wird, den Gegenſtand des Begriffs wirklich zu machen. Dieſes Princip enthält folglich den Zweck der Handlung (U. 291).

5. Kant erklärt (U. 381) den Zweck auch ſo, er ſei die vorgeſtellte Wirkung, deren Vorſtellung zugleich der Beſtimmungsgrund der ver-

ſtändigen wirkenden Urſache zu ihrer Hervorbringung iſt. Die Wirkung iſt nehmlich das Object, welches die verſtändig wirkende Urſache hervorbringen will. Dieſe Wirkung ſtellt ſich die verſtändig wirkende Urſache vor, oder macht ſich einen Begriff von derſelben. Die Wirkung, in ſo fern ſie vorgeſtellt wird von der wirkenden Urſache, heiſst alſo ihr Zweck. Nun kann ſie aber nicht anders von der wirkenden Urſache durch die Vorſtellung derſelben gewirkt werden, als ſo, daſs ſie den Willen der wirkenden Urſache beſtimmt. Ein ſolcher Beſtimmungsgrund des Willens aber, eine Wirkung hervorzubringen, heiſst die Abſicht der Handlung, und die vorgeſtellte Wirkung, der Zweck derſelben. Beides fällt hier zuſammen. Die vorgeſtellte Wirkung als Beſtimmungsgrund heiſst die Abſicht, und der Beſtimmungsgrund als vorgeſtellte Wirkung, der Zweck. Folglich iſt alles, was abſichtlich geſchieht, Zweck einer verſtändig wirkenden Urſache (U. 322).

6. Eine andere Erklärung des Zwecks iſt: er iſt das, was dem Willen zum objectiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient (G. 63). Das iſt nun nichts anders als die vorgeſtellte Wirkung (in 5) oder der Begriff von dem zu wirkenden Object (in 1). Der Grund unſrer Selbſtbeſtimmung kann aber objectiv oder ſubjectiv ſeyn; objectiv iſt er, wenn er nicht in dem begehrenden Subject, z. B. ſeinem Gefühl der Luſt oder Unluſt, ſondern in einer allgemeinen Regel gegründet, z. B. ein Gebot iſt; im Gegentheil iſt er ſubjectiv. Der objective Grund der Selbſtbeſtimmung des Willens heiſst, als ſolcher, der Bewegungsgrund; der ſubjective, die Triebfeder. Die Triebfeder wird gefühlt, der Bewegungsgrund gedacht. Die erſtere treibt zur Wirkung an, der letztere beſtimmt zum Wollen, oder bewegt. Abſtrahire ich bei dem Bewegungsgrunde davon, daſs er beweget, und betrachte ihn bloſs als gedachten oder durch Vernunft vorgeſtellten Grund der Handlung, ſo heiſst er die Abſicht, als Wirkung der Handlung, der Zweck.

7. Wenn Kant (P. 103) ſagt: Zwecke ſind jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien, ſo will er damit nur ſagen, Zwecke ſind mit Abſichten einerlei, und nur in der Beziehung von ihnen unterſchieden. Denn vorſtehende Erklärung iſt eigentlich die Erklärung der Abſicht. Ein Vermögen nach Principien (Grundſätzen oder allgemeinen Beſtimmungen des Willens) iſt ein Wille. Folglich iſt der Wille das Vermögen der Zwecke, oder ein Begehrungsvermögen, das ſeinen Gegenſtand nicht bloſs durch ſinnliche Vorſtellungen, ſondern durch Begriffe oder Vernunftvorſtellungen verurſacht, und alſo mit Vernunft verbunden iſt. Die Beurtheilung des Verhältniſſes der Mittel, d. i. der wirkenden Urſachen der Gegenſtände unſrer Zwecke, gehöret lediglich der Vernunft zu.

8. Zweck, ſagt Kant (T. 4): iſt ein Gegenſtand der Willkühr (eines vernünftigen Weſens), durch deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung, dieſen Gegenſtand hervorzubringen, beſtimmt wird. Dieſes iſt nun die objective Bedeutung des Zwecks, da wir das Wort bisher in ſubjectiver Bedeutung genommen hatten. In ſubjectiver Bedeutung heiſst Zweck der Begriff von einem Object, in ſo fern dieſes die vorgeſtellte Wirkung des Begriffs iſt; in objectiver Bedeutung heiſst das Object ſelbſt der Zweck. Die Vorſtellung des Gegenſtandes, welche die Willkühr zu der Handlung beſtimmt, den Gegenſtand hervorzubringen, war das, was wir bisher Zweck nannten, und iſt die ſubjective Bedeutung. Man ſieht, daſs man beide Bedeutungen nicht mit einander verwechſeln muſs; indeſſen ſetzt der Zweck in objectiver Bedeutung den in ſubjectiver voraus, denn es kann nichts ein Gegenſtand der Willkühr ſeyn, ohne eine Vorſtellung, welche zur Hervorbringung deſſelben die Willkühr beſtimmt (T. 11).

9. Da eine jede Handlung einen Beſtimmungsgrund haben muſs, und dieſer die Abſicht heiſst, ſo hat eine jede Handlung eine Abſicht, und da die vorgeſtellte

Wirkung eben der Beftimmungsgrund zur Handlung ift, diefe Wirkung aber der Zweck heifst, fo hat eine jede Handlung auch einen Zweck, der übrigens (fubjectiv) finnlich oder vernünftig feyn kann. Nun kann ich nie von andern gezwungen werden, einen Zweck zu haben. Folglich kann Niemand einen Zweck haben, ohne fich den Gegenftand feiner Willkühr felbft zum Zweck zu machen; kein Anderer kann mir etwas zum Zweck machen, ich mufs es jederzeit felbft thun. Es ift alfo ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, fich etwas zum Zweck zu machen. In der Natur, als folcher, können alfo wohl Urfachen feyn, und fie müffen feyn, weil fonft alle Natur aufhören würde; aber Endurfachen oder Zwecke können in der Natur, als folcher, nicht gefunden werden. Es kann keine Wirkung der Natur feyn, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben, und der blofse Naturmechanismus kann nicht auf Zwecke gerichtet feyn. Finden wir alfo Zwecke in der Natur, fo können fie nicht anders möglich feyn, als durch eine frei handelnde und verftändige Urfache, die derfelben zum Grunde gelegt werden mufs. Finden wir, dafs wir felbft nach Zwecken handeln, fo kann das nicht aus dem pfychologifchen Naturmechanismus der beftimmenden Urfachen, fie heifsen nun Bewegungsgründe oder Triebfedern, erklärt werden, fondern fie fetzen in uns ein frei handelndes, vernünftiges Princip voraus. Das erftere wird feine Erklärung in dem Artikel: Natur-Zweck, das letztere, in dem Artikel: Freiheit, finden (T. 11).

10. Hier bemerken wir nur noch, dafs wir den Menfchen, als moralifches Wefen (d. i. die moralifchen Wefen überhaupt) für den Zweck der Schöpfung anerkennen müffen. Denn diefer Zweck mufs der abfolut letzte Zweck, d. i. ein Endzweck, alfo nicht wieder um eines andern Zwecks willen da feyn. Nun giebt es aber nichts Abfolutes, d. i. was nicht wieder durch oder um etwas andern willen da wäre, als die Moralität im Menfchen. Folglich kann die Moralität nur allein ein Endzweck und der Zweck der Schöpfung feyn.

Folglich muſs die Welt entweder ohne allen Zweck, oder ein nach Zwecken zuſammengeſetztes Ganze, ein Syſtem von Endurſachen ſeyn. Nun muſs ſich der Menſch aber nach der Moralität, als ſeinem Zweck, bei allen Handlungen nothwendig beurtheilen, das iſt, wenn er moraliſch gut ſeyn will, ſo ſieht er ſich genöthigt, in der Welt ſo zu handeln, als ſei die Moralität der Endzweck der Welt. Folglich ſetzt die Moralität im Menſchen ein vernünftiges Princip als Urgrund der Welt, das die Moralität als Endzweck der Schöpfung will, nothwendig voraus, d. i. der Glaube an Gott liegt bei der Moralität nothwendig zum Grunde (U. 413). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Zweck und Endzweck.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Einleit. IV. S. XXVIII. — II. Th. § 64. S. 284 — 286. — § 65. S. 289 f. — §. 72. S. 322. — §. 82. S. 381. — §. 86. S. 413.

Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abſchn. S. 63.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 103.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Einleit. I. S. 4. — III. S. 11.

Endzweck,

absoluter Zweck, Zweck an ſich, *ſcopus* (U. 299), *but abſolu, fin abſolue.* Derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung ſeiner Möglichkeit bedarf (U. 369. M. II, 927). Jeder Zweck iſt gemeiniglich auch Mittel zu einem andern Zweck, d. h. enthält immer wieder den Grund zu der Möglichkeit einer Handlung, deren Wirkung Zweck heiſst. Ich ſtehe früh auf, um zu ſtudiren, das Frühaufſtehen iſt das Mittel, das Studiren der Zweck. Das Studiren iſt die Wirkung des Frühaufſtehens, und das Frühaufſtehen heiſst bloſs darum ein Mittel zum Studiren, weil das Frühaufſtehen, im vorliegenden Falle, nur darum möglich wird, weil es das

Studiren zur Wirkung haben soll. Nun ist aber das Studiren selbst nur ein Mittel, denn ich frage: warum will ich denn studiren, welches ist wieder der Grund meines Studirens, welche neue Wirkung, die ich Zweck nenne, wird aus meinem Studiren entspringen? Dieser Zweck ist die Vermehrung meiner Kenntnisse, dazu ist das Studiren das Mittel. Das ist wiederum der Grund, warum ich studire, weil daraus die Wirkung entstehet, dass ich meine Kenntnisse vermehre, ein Zweck, oder eine Wirkung, die den Grund der Wirklichkeit ihrer Ursache, des Studirens, enthält. Aber wozu will ich die Kenntnisse haben? Ich sehe, diese bedürfen wieder eines Zwecks, und so fort. Jeder Zweck bedarf wieder eines andern Zwecks, von dem es abhängt, dass er möglich ist. Wir nennen aber den Grund der Abhängigkeit eines Dinges von einem andern die Bedingung des erstern. Folglich bedarf jeder Zweck eines andern zur Bedingung seiner Möglichkeit, oder der es möglich mache, dass er Zweck sei. Gesetzt aber, es gäbe doch einen Zweck, der keines andern bedürfte, als Bedingung seiner Möglichkeit, so wäre er ein Endzweck, weil in ihm die Reihe der Mittel und Zwecke absolut (innerlich und in aller Beziehung) vollendet wäre. Ein Begriff aber, in dem die Vorstellung der absoluten Vollendung einer Reihe sich findet, ist ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, und dient, in theoretischer Rücksicht, nur, den Verstand anzuhalten, auf die Vollständigkeit der Reihen hinzuarbeiten. Der Endzweck ist also eine Idee, und in der Natur kann nichts zu finden seyn, auf welches er passte, so dass ich irgend eine wirkliche Wirkung einer meiner Handlungen mir als Endzweck derselben vorstellen könnte. Die Moralität allein, in ihrer ganzen Reinigkeit und Vollkommenheit, ist etwas, was nicht weiter wozu da ist, aber eben deswegen selbst eine Idee, und der Endzweck, auf den wir alle Reihen der Mittel und Zwecke, als auf das Ziel der Vollendung derselben beziehen müssen, die wir aber eben darum auch in keiner Erfahrung jemals erreichen. Dieser Endzweck unterscheidet sich aber, als Idee, von jeder andern blos zum Erkennen dienenden Idee, darin, dass sie nicht blos dem Verstande die

Regel angiebt, wie er seine **Erkenntniss** erweitern soll (sie ist nicht bloss **regulativ**), sondern dem **Willen** das Gesetz giebt, wornach er sich zum **Wollen** bestimmen soll, nehmlich nach dem Endzweck zu trachten, oder jeden Augenblick nach solchen Maximen zu handeln, als sei nun die reinste Tugendgesinnung in ihm herrschend geworden (sie ist **constitutiv** oder bestimmend für den Willen).

2. Ausser dieser Erklärung des Endzwecks giebt Kant (R. X. *.) noch die: **er ist der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält.** Man kann nehmlich den Endzweck erklären in Beziehung auf seine eigene Bedingung, oder in Beziehung auf das Bedingte, wovon er die Bedingung ist. Die erstere war die vorhergehende Erklärung (in 1), nach welcher ein Endzweck ohne alle Bedingung ein ganz unbedingter, absoluter Zweck ist. Die letztere ist die vorstehende Erklärung, nach welcher er die unentbehrliche, aber zureichende, Bedingung aller übrigen Zwecke enthält. Da er aber die **zureichende** Bedingung seyn muss, so darf er keinen Zweck weiter voraussetzen, und muss also absolut seyn. Dass er aber **unumgänglich** ist folgt daraus, weil sich die Vernunft mit nichts Bedingten begnügt, folglich bei jedem blossen Zwecke wieder fragt: wozu zweckt er ab, was ist sein Zweck? folglich einen Zweck will, der keinen Zweck mehr hat, d. i. einen **Endzweck**.

3. Der **Endzweck** kann aber, so wie jeder blosse Zweck, entweder **subjectiv** oder **objectiv** seyn. Ein **subjectiver** Endzweck ist derjenige, den jedes vernünftige Weltwesen vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur **hat**. Da der Endzweck in der Vernunft liegt, so kann die **Subjectivität** des Endzwecks nicht etwa darin bestehen, dass er von der individuellen Beschaffenheit eines einzelnen Weltwesens abhängt; sondern darin, dass er zwar in der Vernunft liegt, aber in so fern sie durch die Sinnlichkeit des We-

fens, als Weltwefens überhaupt bedingt ist. Nur vernünftige Weltwefen können diefen Endzweck haben, aber diefe haben ihn auch alle, weil fie alle Vernunft und Sinnlichkeit haben, gewifs.

4. Der fubjective Endzweck vernünftiger Weltwefen ift nur ein einziger, nehmlich eigene Glückfeligkeit. Glückfeligkeit ift der immerwährende Befitz der Zufriedenheit mit feinem Zuftande. Alle praktifche (aufs Handeln abzweckende) Sätze, die diefen Endzweck zum Grunde haben, find fynthetifch (die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat liegt in dem Zweck, der durch ihre Befolgung erreicht werden foll) und empirifch (weil, ob etwas mich glücklich machen könne, auf Erfahrung von meinen Bedürfniffen und Neigungen beruhet) (R. XI. *).

5. Ein objectiver Endzweck ift der, welcher uns von der blofsen Vernunft als ein folcher aufgegeben wird, und den wir alfo haben follen, weil die Vernunft unfere oberfte Gefetzgeberin ift. Diefer Endzweck liegt auch in der Vernunft, darin beftehet eben feine Objectivität; allein bei dem vernünftigen Weltwefen giebt die Sinnlichkeit fo manche Antriebe zu Handlungen, welche dem objectiven Endzweck widerftreiten, und alsdann dürfen wir nicht die Befriedigung jener Antriebe zu unfrer Maxime machen. Man fieht alfo, den objectiven Endzweck follen wir haben, allein fubjectiv, nach feiner finnlichen Befchaffenheit, hat ihn das verftändige Weltwefen nicht immer.

6. Diefer objective Endzweck vernünftiger Weltwefen ift auch nur ein einziger, nehmlich, das höchfte in der Welt mögliche Gut. Diefes höchfte Gut ift die im Weltganzen mit der reinften Sittlichkeit verbundene allgemeine, jener gemäfse, Glückfeligkeit. Der Satz: mache das höchfte, in der Welt mögliche, Gut zu deinem Endzweck, giebt aber nicht praktifche Sätze, die als Mittel dazu abzwecken; fondern wird durch das moralifche Gefetz felber erft eingeführt. Aber fo wie die Grundfätze des Verftandes (z. B. dafs alle Verände-

rung ihre Urſache habe) nur dadurch möglich ſind, daſs es ohne ſie keine Erfahrungserkenntniſs geben könnte; ſo iſt jener Satz nur dadurch möglich, daſs ohne ihn nicht möglich ſeyn würde, etwas für den Beſtimmungsgrund einer freien Willkühr in der Erfahrung zu erkennen. Dadurch nehmlich, daſs ich das Trachten nach Glückſeligkeit, folglich den ſubjectiven Endzweck, den ich wirklich habe, der Moralität in der That unterordne, und manches, was mir wohl thun würde, meiner Pflicht nachſetze und mir aus Pflicht verſage und aufopfere, legt die Erfahrung in ihren Zwecken die Wirkungen der Moralität dar, und giebt dem Begriffe der Sittlichkeit, als einem Etwas, was auf die ſubjectiven Zwecke des Wohlſeyns in der ſinnlichen Welt wirkt (einer Cauſalität in der Welt) objective, obgleich nur praktiſche, Realität, indem ſie die Reinigkeit der Abſichten des handelnden Weſens beweiſet.

7. Daſs aber der Satz: du ſollſt das höchſte in der Welt mögliche Gut dir zum Endzweck machen, ein ſynthetiſcher praktiſcher Satz *a priori* ſei, und wie er durch die reine Vernunft als ein objectivpraktiſcher Satz aufgegeben ſei, ſ. im Artikel: Gut, höchſtes.

8. Wenn man fragt: wozu ein Ding da iſt (welchen Zweck es hat); ſo ſind zweierlei Antworten auf dieſe Frage möglich. Entweder, das Daſeyn und die Erzeugung jenes Dinges hat gar keine Beziehung auf eine nach Abſichten wirkende Urſache, d. i. es iſt bloſs durch den Mechanismus der Natur entſtanden; oder, es giebt einen abſichtlichen Grund (Zweck) ſeines Daſeyns, und in dieſem Falle iſt es wieder entweder Mittel zu einem andern Zweck, oder Endzweck. Iſt es Mittel zu einem andern Zweck, ſo liegt der abſichtliche Grund ſeines Daſeyns (ſein Zweck) auſser ihm in einem andern Dinge; folglich liegt, wenn er Endzweck iſt, der abſichtliche Grund ſeines Daſeyns oder ſein Zweck in ihm ſelbſt (M. II, 913. U. 381).

9. In der ganzen Natur finden wir keinen ſolchen Endzweck. Als Naturweſen iſt jedes wozu da. Keins kann

aber auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu ſeyn, Anſpruch machen. Man kann dieſes ſogar *a priori* beweiſen, und das iſt (in 1) geleiſtet worden. Daher muſs man wohl zwiſchen dem letzten Zweck (*finis primus, finis ultimus*) und dem Endzweck unterſcheiden. Es könnte etwas in der Natur letzter Zweck ſeyn, d. h. ein ſolcher Zweck, für den wir in der Natur keinen andern Zweck finden, dem er zum Mittel dienen könnte. Er iſt alſo, wenn ich von den Zwecken zu den Mitteln abſteige, auch der erſte in einer gewiſſen Reihe der Zwecke. Wenn wir aber von den Mitteln zu dem Zweck aufſteigen, ſo müſſen wir bei ihm in der Reihe der Mittel und Zwecke ſtehen bleiben. Aber darum iſt er noch nicht Endzweck, oder ein abſolut letzter, der ſchlechterdings letzte oder ſchlechterdings erſte Zweck, ſondern bloſs ein relativ letzter oder erſter Zweck. Der Menſch iſt ein relativ letzter Zweck, denn wir finden nicht, daſs in der Natur etwas wäre, wozu er da wäre, dahingegen wenigſtens auf Erden alles am Ende für ihn da iſt. Dahingegen iſt die Moralität ein Endzweck, denn ſie iſt eine Idee, und kann daher ſchon ein Endzweck ſeyn, aber ſie kann auch ihrem Weſen nach nicht wozu ſeyn, weil ſonſt nicht ſie, ſondern das, wozu ſie wäre, den Willen beſtimmen, und ſie folglich nicht unbedingt gebieten würde: du ſollſt, ſondern unter der Vorausſetzung, wenn du das willſt, wozu ſie dient. Dies iſt aber gegen den ganzen Begriff der Moralität, der alles übrige, jeder andre Zweck, ſoll aufgeopfert werden (M. II, 914. U. 382).

10. Wenn man die Zweckmäſsigkeit der Dinge in der Natur aus dem bloſsen Mechanismus derſelben (dem Zuſammenhange der Naturdinge als Urſachen und Wirkungen) erklären wollte, ſo könnte man gar nicht fragen, wozu die Dinge in der Welt da ſind. Dies wäre ein idealiſtiſches Syſtem (d. i. ein ſolches, welches behauptete, die Zweckmäſsigkeit in der Natur wäre unabſichtlich, und wir dichteten ihr bloſs Zwecke an). Nach dieſem Syſtem könnte die Möglichkeit der Dinge bloſs phyſiſch erklärt werden (als gegründet in einer unabſichtlich wir-

kenden Urfache). Die Dinge als Zwecke zu denken, wäre dann blofse Vernünftelei, d. i. eine Vernunftvorftellung, die gar keinen Gegenftand hätte, den fie vorftellte. Nehmen wir aber abfichtlich wirkende Urfachen an, fo müffen wir auch nach einem Endzweck fragen (M. II, 928. U. 396). Die Natur kann keinen Endzweck hervorbringen, weil er unbedingt, in der Natur aber alles bedingt ift. Denn es ift nichts in der Natur, wozu der in ihr felbft befindliche Beftimmungsgrund nicht immer wieder bedingt wäre. Ein Endzweck aber mufs von keiner Bedingung (die wiederum fein Zweck wäre), als blofs von feiner Idee (die als folche ftets unbedingt ift) abhängen (M. II, 929. U. 397). Nun ift blofs der Menfch, als Noumenon (Ding an fich) betrachet, ein Wefen, deffen Caufalität teleologifch ift (d. i. nach Endurfachen wirkt), und dabei fo befchaffen, dafs das Gefetz, nach welchem er fich Zwecke beftimmt, von ihm felbft als unbedingt vorgeftellt wird (M. II, 930. U. 398). Alfo ift der Menfch, als moralifches Wefen, oder das vernünftige Weltwefen unter moralifchen Gefetzen, der Endzweck, d. i. der oberfte und fchlechthin unbedingte Zweck aller Naturdinge oder der ganzen Schöpfung, aber als Erfcheinung in der Sinnenwelt nur der letzte Zweck derfelben (M. II, 931. U. 398. 421).

11. Das moralifche Gefetz beftimmt uns nehmlich *a priori* einen Endzweck, und diefer ift das höchfte durch Freiheit mögliche Gut in der Welt (M. II, 954. U. 423). Die fubjective Bedingung, unter welcher jedes endliche vernünftige Wefen fich einen Endzweck fetzen kann, ift die Glückfeligkeit (weil es diefen Endzweck vermöge feiner von finnlichen Gegenftänden abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu fagen: dafs es ihn haben folle R. XI. *). Folglich ift Glückfeligkeit das höchfte in der Welt mögliche phyfifche Gut, unter der objectiven Bedingung der Einftimmung des Menfchen mit dem Gefetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu feyn (weil das Gefetz der Sittlichkeit ohne allen Zweck gebietet, und wir daher alle Zwecke demfelben unterordnen, folg-

lich es als das ansehen müssen, was selbst unsere Glückseligkeit sich, als einer Bedingung derselben, unterwirft) (M. II, 955. U. 424).

12. Nun können wir uns aber unmöglich vorstellen, daſs Sittlichkeit und Glückseligkeit durch die physische Ordnung (als Ursache und Wirkung) mit einander verknüpft sind, und wenn nach Sittlichkeit getrachtet werde, dadurch auch schon Glückseligkeit als natürliche Wirkung der Sittlichkeit bewirkt werde. Also stimmt das nicht mit einander zusammen, daſs wir durch Anwendung unsrer Kräfte nach dem höchsten Gute trachten sollen, und daſs es doch nicht in unsern Kräften stehet, das höchste Gut zu bewirken, indem die Erlangung der Glückseligkeit nicht von der Befolgung des Moralgesetzes abhängt (M. II, 956. U. 424). Da wir nun doch unsern subjectiven Endzweck (Glückseligkeit) nur unter der Bedingung des Strebens nach dem moralischen Endzweck (Sittlichkeit) möglich machen, d. i. nach dem höchsten Gut trachten sollen, so dringt uns dieses zugleich die Annehmung einer allvermögenden moralischen Welturſache auf, welche die Glückseligkeit der vernünftigen Weltwesen, unter der Bedingung, daſs sie die moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) auf das strengste beobachten, bewirkt; d. i. es nöthigt uns zu glauben: daſs ein Gott sei (M. II, 957. U. 424). So führt die Moral unausbleiblich zur Religion (R. XIII. *).

13. Die objective Realität des Begriffs eines Endzwecks der Schöpfung kann aber für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft nicht hinreichend dargethan werden; es kann weder bewiesen werden, daſs die Welt ihrer Existenz nach einen Endzweck habe, noch haben wir einen hinreichenden Grund, ein Urwesen zu denken, durch dessen Endzweck bei der Schöpfung wir uns die Möglichkeit einer solchen Welt begreiflich machen können. Denn der Endzweck ist bloſs ein Begriff unsrer praktischen Vernunft, er kann aus keinen Datis der Erfahrung gezogen, noch zur Erkenntniſs der Natur ge-

braucht werden; ſondern er gehet bloſs aus der Beziehung unſrer Handlungen auf Zwecke, und auf die Vollendung der Reihe der Mittel und Zwecke in einem ganz unbedingten Zweck, welcher kein andrer als die durch die Sittlichkeit bedingte Glückſeligkeit iſt, hervor, und es iſt daher kein andrer Gebrauch, als ein moraliſcher zum Handeln, von dieſem Begriff möglich (U. 431 f.).

Kant. Critik der Urtheilskr. II. Th §. 67. S. 299. — §. 82 S. 381 f. — §. 84. S. 396 ff. — §. 87. S. 423 f. — §. 88. S. 431 f.

Deſſ. Relig. innerh. der Grenz. Vorrede. S. X. * ff.

Baumgartens Metaphyſik. §. 244.

Jakob. Philoſophiſche Sittenlehre §. 276.

Deſſ. vermiſchte philoſ. Abhandl. Halle 1797. I. Ueber die Lehre von den Zwecken.

Schmid. Verſuch einer Moralphiloſophie. S. 26.

Enthuſiasmus,

ἐνθουσιασμος, *enthuſiasmus*, *enthouſiasme*. Die Idee des Guten mit Affect (U. 121). Wenn das Gemüth ſich von dem lebhaften Intereſſe oder Abſcheu an einer Vorſtellung durchdrungen und bewegt fühlt, ſo heiſst dieſe Bewegung des Gemüths ein Affect. Wird nun der Affect durch die Idee des Guten aufgeregt, ſo heiſst er Enthuſiasmus.

2. Man giebt gemeiniglich vor, ohne Enthuſiasmus könne nichts Groſses ausgerichtet werden. Davon liegt der Grund in der Reflexion des in dieſem Zuſtande ſich befindenden Gemüths, indem es ſich über alle ſeinem Zwecke entgegenſtrebende Hinderniſſe wegſetzt, und dieſelben gegen ſeine eigene Kräfte für klein achtet. Daher ſagt Shaftesbury (Schreiben über den Enthuſiasmus, 2. Abſchn.): den natürlichen Affect des Enthuſiasmus (in Andern) durch Gewaltthätigkeit zu unterdrücken, oder ſich Mühe zu geben, denſelben feſtzuſetzen, heiſst mit Vernunft raſen. Jeder Affect iſt aber blind, denn

er gehet vor der Ueberlegung her, und macht dieſe ſelbſt ſchwerer oder gar unmöglich (T. 50). Er iſt aber blind entweder in der Wahl des Zwecks, auf den er gerichtet iſt, oder wenn dieſer auch vernünftig iſt, in der Wahl und Anwendung der Mittel, ihn zu erreichen. Er macht nehmlich das Gemüth unvermögend, die Grundſätze, welche die Vernunft giebt, frei (ohne Einfluſs ſinnlicher Triebfedern) zu überlegen, und ſich darnach zu beſtimmen. Wenn das Gefühl ſpricht, dann iſt die Urtheilskraft nicht mehr ganz unabhängig. Nach dieſer Vorſtellung kann der Enthuſiasmus auf keinerlei Weiſe ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Er unterdrückt leicht den Verſtand, und hängt ſich an falſche Vorſtellungen des Guten; folglich muſs ſich ein jeder vor dem Enthuſiasmus hüten, und darf ihn nie in ſich zur Fertigkeit werden laſſen. Aeſthetiſch iſt gleichwohl der Enthuſiasmus erhaben, weil er eine Anſpannung der Kräfte durch Ideen iſt, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch bloſse Sinnenvorſtellungen (M. II, 598). Es giebt Menſchen, die keine verworfene Unterthänigkeit erdulden. Sie athmen Freiheit in ihrem edlen Buſen, und finden alle Ketten abſcheulich, es mögen die Ketten des Höflings oder des Galeerenſklaven ſeyn. Artet dieſer Freiheitseifer zum Enthuſiasmus aus, dann iſt er ſehr zu fürchten, aber dennoch erhaben (S. II, 317).

3. Der Enthuſiasmus ſagt Kant auch (T. 52), iſt der lebhafte Antheil am Guten, wenn er bis zum Affect ſteigt, oder vielmehr darin ausartet. Dieſer Affect iſt dann die ſcheinbare Stärke eines Fieberkranken; daher hat man, um vor dieſem Enthuſiasmus zu warnen, ſelbſt für Tugendausübungen Mäſsigung empfohlen. Der Weiſe, ſagt Horatius (*Epiſt. lib. I. ep. 6. v. 15 ſq.*), verdient den Namen des Thoren, der Gerechte den Namen des Ungerechten, wenn er ſelbſt über die Grenzen hinaus der Tugend nachtrachtet *). Denn ſonſt iſt es ungereimt, zu wähnen,

*) *Inſani ſapiens nomen ferat, aequus iniqui,*
Vltra, quam ſatis eſt, virtutem ſi petat ipſam.

man könne auch wohl allzuweiſe, allzutugendhaft (*ultra quam ſatis eſt*) ſeyn. Die wahre Stärke der Tugend iſt das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und feſten Entſchlieſsung, ihr Geſetz in Ausübung zu bringen. Das iſt der Zuſtand der Geſundheit im moraliſchen Leben; dagegen der Affect, ſelbſt wenn er durch die Vorſtellung des Guten aufgeregt wird, und dann Enthuſiasmus heiſst, eine augenblicklich glänzende Erſcheinung iſt, welche Mattigkeit hinterläſst.

4. Der Enthuſiasmus muſs jederzeit vom Fanatismus unterſchieden werden. Der Enthuſiasmus bedeutet den Zuſtand des Gemüths, da daſſelbe durch irgend einen Grundſatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es ſei nun durch die Maxime der Vaterlandsliebe, oder der Freundſchaft, oder der Freiheit, oder der Religion; ohne daſs hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinſchaft mit überſinnlichen Weſen etwas zu ſchaffen hat. Der Fanatismus (die Schwärmerei) hingegen glaubt eine unmittelbare und auſserordentliche Gemeinſchaft mit einer höheren Natur zu fühlen. Sie unterſcheiden ſich alſo nicht dadurch von einander, daſs der Enthuſiasmus von Selbſtthätigkeit begleitet und der Fanatismus blind iſt, denn ſie ſind beide blind; ſondern dadurch, daſs der eine innerhalb der Schranken der Erfahrung bleibt, der letztere über dieſe Schranken hinaus ſchwärmt (S. II, 369. *).

5. Der Enthuſiasmus iſt endlich, nach den Originalideen (O. 152), der Affect, in den moraliſche und reelle Gefühle übergehen. Die moraliſchen Gefühle ſind aber ſolche, welche durch eine moraliſche Idee erregt werden. Dieſe Gefühle ſind reell, weil ſie einen reellen Gegenſtand haben. Allein dieſer Gegenſtand wird durch dieſe Gefühle nicht erkannt, vielmehr hindern ſie die Erkenntniſs des Gegenſtandes, und machen oft, daſs man glaubt, der Gegenſtand ſei immer noch das moraliſch Gute, wenn der Enthuſiasmus ſchon längſt die Grenzen des Rechts und der Pflicht

überſchritten hat, und z. B. für die Freihait wüthet, und dadurch eine ganze Nation in die ärgſte Sklaverei ſtürzt.

6. Derjenige, welcher in Anſehung der Ideen ein Phantaſt iſt, d. h. durch die Ideen in Affect geſetzt wird, heiſst ein Enthuſiaſt (*enthuſiaſta*) (Manuſcript über empir. Anthropologie).

7. Einen Enthuſiaſten nennen wir jeden, der mit einer gewiſſen Lebhaftigkeit für das Wahre, Gute, und Schöne eingenommen iſt. Man kann daher einen Enthuſiasmus für die Wahrheit, für Tugend und Religion und für die Schönheit haben, und ihn alſo in den ſpeculativen, moraliſchen und äſthetiſchen eintheilen (O. 82).

Kant. Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 29. Allgem. Anmerk. S. 121.

Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften. II. B. S. 317 *) u. 369. oder Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen II. Abſchn. S. 33. IV. Abſchn. S. 99. *).

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Elnleit. XV. S. 50. — XVI. S. 52.

Originalideen über die empiriſche Anthropologie. §. 275. S. 82. — §. 494. S. 152.

Entſtehen,

oriri, *prendre origine.* Aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand übergehen (C. 251). Nun heiſst ein Zuſtand die Art zu exiſtiren; und eine Art zu exiſtiren, die auf eine andere Art zu exiſtiren folgt, heiſst Veränderung. Folglich iſt das Entſtehen bloſs Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 13.

2. Aber widerſpricht das nicht einer andern Stelle der Critik (C. 230), wo es heiſst: „Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desjenigen, was

entſteht oder vergeht?“ Nein, denn das, was entſteht und vergeht, ſind Accidenzen, die zuſammen den Zuſtand deſſen ausmachen, an dem das Entſtehen und Vergehen vor ſich geht; dieſe verändern ſich nicht, ſondern wechſeln. Das Entſtehen und Vergehen ſind Veränderungen desjenigen, was immer bleibt, der Subſtanz, und ein Uebergang eines Zuſtandes derſelben aus dem Nichtſeyn dieſes Zuſtandes in das Daſeyn deſſelben, und wiederum aus dem Daſeyn deſſelben in ſein Nichtſeyn. Hingegen iſt das Entſtehen und Vergehen ein Wechſel desjenigen, was entſteht, mit dem, was vor ihm war, und dem, was auf daſſelbe folgt, ein Wechſel der Accidenzen an der Subſtanz.

3. Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden. Will ich z. B. die Veränderungen in den Graden der Elektricität wahrnehmen, ſo muſs ich ſie an irgend etwas Bleibenden, an irgend einer Subſtanz, z. B. dem Elektrophor, wahrnehmen. Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanz ſelbſt iſt keine mögliche Wahrnehmung. Nehmet an, daſs etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn (ohne etwas Bleibendes, woran es anfange zu ſeyn); ſo müſst ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen Zeitpunct heften, wenn ihr nicht ſagen könnt, es ereignete ſich zu der Zeit, als das und das exiſtirte, wenn ihr ſie alſo nicht an dasjenige heftet, was ſchon da iſt? Nun iſt aber die Subſtanz das, woran als immer bleibend die Zeit geheftet wird. Folglich würde die Entſtehung der Subſtanz die empiriſche Vorſtellung einer leeren Zeit vorausſetzen, d. h. die Wahrnehmung einer Zeit, die an nichts geheftet werden kann. Knüpft ihr das Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, ſo war das erſtere nur eine Beſtimmung der letztern, als des Beharrlichen. Man ſ. Anfangen (M. I, 271. C. 231).

4. Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen, d. h. man kann ſchlechterdings keine Zeit durch das, was ſtets wechſelt, beſtimmen, ſondern durch das, woran der Wechſel vorgeht,

oder was verändert wird. Wenn ich die Zeit beſtimmen will, ſo iſt es nicht dadurch möglich, daſs ich ſage: zu der Zeit, als der Kaiſer Tiberius auf den Kaiſer Auguſtus folgte, ſondern ich muſs hinzuſetzen: in der Regierung des Römiſchen Reichs, und muſs alſo das Römiſche Reich als etwas Bleibendes betrachten, welches die Veränderung litt, daſs die Regierung des Auguſtus vorging, und die Regierung des Tiberius entſtand, und alſo dieſer Wechſel des Zuſtandes des Römiſchen Reichs erfolgte. Das Römiſche Reich iſt alſo hier die Subſtanz (in der Erſcheinung), oder das Subſtrat (die Grundlage), die es möglich macht, daſs die Zeit beſtimmt werden kann, in welcher ſich die Veränderungen deſſelben, oder der Wechſel ſeiner Zuſtände ereignete. Entſtänden und vergingen auch die Subſtanzen, ſo wäre die Einheit der Zeit in der Erfahrung nicht mehr möglich, ſondern es verflöſſen dann zwei ganz von einander unabhängige und getrennte Zeiten neben einander. Es entſtände dann nehmlich die ungereimte Vorſtellung, daſs das Daſeyn in zweierlei Zeiten neben einander verflöſſe; in der einen, das Daſeyn der Subſtanzen, in der andern, das Daſeyn der Accidenzen oder der Zuſtände der Subſtanzen. Aber es giebt nur Eine Zeit, in welcher alle Zeiten nach einander, nicht neben einander verflieſsen (M. I, 272. C. 231 f.). ſ. Anfangen.

5. Handlungen ſind der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, der Grund derſelben kann alſo nicht in dem liegen, was wechſelt, ſondern in dem, was beharret; das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens kann nicht ſelbſt im Felde der Erſcheinungen entſtehen und vergehen. Es muſs alſo etwas Bleibendes und Beharrliches ſeyn, was den Grund der Handlungen enthält, und das iſt die Subſtanz in der Erſcheinung, die alſo zu aller Erfahrung nothwendig iſt, und in derſelben immer iſt und bleibt (C. 251), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 12.

6. Wir haben alſo geſehen, theils worin das bloſse Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, be-

ſtehet; theils was das iſt, was allein entſtehen, und was nicht entſtehen kann. Die Entſtehung iſt der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand. Das, was allein entſtehen kann, iſt das Accidenz, und was nie entſtehen kann, iſt die Subſtanz, deren Zuſtand allein entſtehen kann, weil er der Inbegriff ihrer Accidenzen iſt. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung der Subſtanz, das iſt Uebergang eines Zuſtandes, welcher vergeht, in einen andern, welcher entſteht. Aber es iſt nicht Urſprung aus Nichts, weil dann die Subſtanz ſelbſt entſtehen müſste. Die Entſtehung der Subſtanz oder der Urſprung derſelben aus Nichts, als Wirkung einer fremden Urſache, heiſst Schöpfung, und kann nie ein Gegenſtand der Erfahrung (eine Erſcheinung) ſeyn (M. I, 295. C. 251), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 13.

7. Wie etwas entſtehen kann, davon haben wir *a priori* keinen Begriff. Hierzu wird die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert. Aber die Bedingung, unter welcher ein anderer Zuſtand allein entſtehen kann, mithin die Folge der Zuſtände auf einander, kann doch nach dem Geſetze der Urſach und Wirkung und den Bedingungen der Zeit *a priori* erwogen werden; d. i. die Form des Entſtehens und Vergehens können wir *a priori* wiſſen, die Materie hingegen oder den Inhalt deſſelben, welche Zuſtände mit einander wechſeln, können wir *a priori* nicht wiſſen. Die Form des Entſtehens und Vergehens beſtehet nehmlich darin, daſs es continuirlich und nicht durch einen Sprung geſchieht (M. I, 296. C. 252), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 14 ff.

8. Man wird nun verſtehen können, wie Kant unwiderleglich beweiſen kann, daſs die Welt keinen Anfang habe, und in Anſehung der Zeit unendlich ſei. Es wird aber dabei vorausgeſetzt, daſs die Welt nicht Erſcheinung, ſondern ein Ding an ſich ſei. Der Beweis iſt alsdann folgender. Man ſetze, ſie habe einen Anfang, ſo würde daraus folgende Ungereimtheit folgen. Da nehmlich der Anfang ein Daſeyn iſt, vor welchem eine Zeit vorhergeht, in welcher das Ding nicht iſt, ſo müſste eine

Zeit vor dem Anfang der Welt hergegangen ſeyn, in welcher folglich die Welt noch nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun haben wir aber (in 3) geſehen, daſs in einer leeren Zeit kein Ding entſtehen kann. Denn wie wollte man dieſe Zeit beſtimmen, und ſie von jeder andern leeren Zeit, in der die Welt noch nicht entſtand, unterſcheiden? Ob die Welt von ſich ſelbſt entſtanden ſei oder durch eine andre Urſache, hat hier keinen Einfluſs. Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelbſt aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich (M. I, 510. a. 511. C. 455). Dieſer Beweis verliert aber ſeine beweiſende Kraft, wenn die Welt ein Inbegriff von Erſcheinungen iſt. Denn alsdann betrifft die Frage nach der Entſtehung der Welt die Schöpfung, und dieſe iſt ja nicht die Schöpfung der Sinnenwelt oder der Erſcheinungen, ſondern der Dinge an ſich, eine Cauſalität des Ueberſinnlichen, wovon wir gar nichts verſtehen, welche wir alſo theoretiſch weder behaupten noch verwerfen können, welche wir aber in praktiſcher Rückſicht zu glauben genöthigt werden, ſ. Endzweck. Uebrigens iſt der Begriff der Welt eine bloſse Idee, unter der wir uns den vollſtändigen Inbegriff aller ſinnlichen Gegenſtände denken. Allein dieſen Inbegriff finden wir in der Erfahrung nie vollſtändig, weil eine Idee keinen Erfahrungsgegenſtand hat, ſondern nur dient, den Verſtand zu nöthigen, bei ſeinen Nachforſchungen immer weiter zu gehen, und die Erfahrungserkenntniſs ſyſtematiſch zu machen. Die Welt hat, als Sinnenwelt, weder einen Anfang, noch keinen Anfang, denn nur in derſelben entſtehen und vergehen die Zuſtände der Subſtanzen, ſie ſelbſt aber iſt kein Ding, auf das ſich die Begriffe von Anfang und Ende anwenden lieſsen, weder um ſie von der Welt zu behaupten noch zu leugnen, ſondern iſt in der Erſcheinung immer ſo weit vorhanden, als unſere Erfahrung reicht, ſ. Antinomie, 3, I. A. a. und 4. A. a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 230 f. — S. 251 f. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 455.

Epikur,

Ἐπίκουρος, *Epicurus*, *Epicure*, wurde im dritten Jahre der 109 Olympiade, oder 342 vor Chriſti Geburt, zu Gargettium in Attica gebohren. Sein Vater war ein Schulmeiſter, er hieſs Neokles, und ſeine Mutter Chäreſtrata, ſeine Familie die Philaiden *). Er folgte in ſeiner Philoſophie meiſt dem Demokrit. Das Leſen der Schriften dieſes Philoſophen bewog ihn, ſich der Philoſophie zu widmen. Er lehrte ſie nachher eine Zeitlang zu Lampſakus, dann zu Athen in einem Garten, und hatte ſolchen Beifall, daſs er nicht nur aus ganz Griechenland und Aſien, ſondern ſogar aus Aegypten Zuhörer bekam. Von ſeinen Schriften ſind nur noch drei Briefe durch den Diogenes Laertius auf uns gekommen, die aber das ganze philoſophiſche Syſtem des Epikur in der Kürze enthalten, und über die Gaſſendi einen weitläuftigeu Commentar geſchrieben hat, unter dem Titel: *P. Gaſſendi animadverſiones in decimum librum Diogenis Laertii. Ed. 3. Lugduni* 1675. *Fol.* Epikur ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem, das nach ſeinem Namen genannt wurde. Er ſtarb im 2ten Jahre der 127 Olympiade, 271 Jahr vor Chriſti Geburt, im 72. Jahre ſeines Alters.

2. Im philoſophiſchen Syſtem des Epikur ſind für uns inſonderheit zwei Behauptungen merkwürdig, von welchen die eine das Fundament ſeiner ſpeculativen, die andere ſeiner praktiſchen Philoſophie iſt; nehmlich ſeine Behauptungen von dem Urſprung aller unſrer Erkenntniſſe, und ſein oberſter Grundſatz der Moral. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunfterkenntniſſe nehmlich war Epikur bloſs Senſualphiloſoph. Er kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit genannt werden. Dieſe Philoſophen behaupteten, in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles übrige ſei Einbildung (C. 881).

*) *Laert. lib. X.*

3. Die Senſualphiloſophen (Philoſophen der Sinnlichkeit) ſtritten aber den Intellectualphiloſophen (Philoſophen des Intellectuellen, von denen Plato der vornehmſte genannt werden kann) nicht eben alle Realität der Verſtandesbegriffe ab, nur war ſie bei ihnen bloſs logiſch, d. i. ſie meinten, man könne ohne die Verſtandesbegriffe überhaupt nicht denken, und es müſſe alſo nicht nur alles ohne Unterſchied nach den Regeln derſelben gedacht werden, ſondern es ſei auch alles an ſich ſo beſchaffen, wie es durch ſie gedacht werde. Sie räumten alſo intellectuelle Begriffe ein, nahmen aber keine andere als ſenſibele Gegenſtände an. Die Empfindung (αισθησις), ſagt Epikur, ſtellt die Dinge dar, wie ſie ſind. Die Vernunft iſt ſelbſt aus ſinnlichen Empfindungen entſprungen. Sie hängt gänzlich von den Sinnen ab, und würde, wenn die Empfindungen falſch wären, mit ihnen in ein Gewebe von lauter Irrthümern übergehen. Alle Verſtandesbegriffe (ἐπινοιαι πασαι) werden von den Sinnen erzeugt, entweder dadurch, daſs ſie unmittelbar in die Sinne fallen, oder nach der Analogie, oder nach der Aehnlichkeit, oder durch Zuſammenſetzung, mit Hülfe des Vernunftſchluſſes. Selbſt die Phantaſien der Wahnſinnigen, und die Träume der Schlafenden, ſind wirklich; dies folgt daraus, daſs ſie den Sinn afficiren; was aber nicht wirklich iſt, kann auch den Sinn nicht afficiren (C. 882).

4. Wir ſehen hieraus, daſs Epikur keine andern als ſinnliche Gegenſtände annahm, und alle Vernunfterkenntniſſe aus der Erfahrung ableitete, d. i. behauptete, ſie hätten keine andere Quelle, als die Sinne. Er gehört alſo mit Ariſtoteles zu den Empiriſten. Er verfuhr aber nach ſeinem Senſualſyſtem ganz conſequent, denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus. Er behauptete daher ganz conſequent: es giebt keine Endurſachen, die Welt iſt ein Werk des Zufalls und hat einen Anfang, die Seele iſt materiell und ſterblich, aus Nichts wird nichts. Auch in ſeiner Lehre von Gott bleibt Epikur ſeinem Syſtem getreu, denn er behauptet zwar, das Daſeyn göttlicher Naturen erhelle aus den überall von ihnen

ſich vorfindenden Begriffen, welche die Natur ſelbſt allen Menſchen eingepflanzt habe, ſo daſs alle Völker einen Begriff von Gott hätten. Aber Gott ſei ein unſterbliches und glückſeliges Thier. Denn hätte Gott keinen Cörper, ſo müſste er ja ohne Empfindung, ohne Klugheit und ohne Vergnügen ſeyn, welches doch weſentliche Merkmale des Begriffs der Gottheit wären (C. 882). Uebrigens war Epikur in Anſehung der Methode ein Dogmatiker.

5. Epikur ſchränkt alſo, ſeinem Senſualſyſtem ganz gemäſs, allen und jeden Gebrauch der Verſtandesbegriffe, ſelbſt den in praktiſcher Abſicht, bloſs auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne ein. Lucretius, der des Epikur Syſtem wörtlich darſtellt, ſagt (*de rer. nat. lib. I.* 431 *ſq.*):

Auſser Cörper und Leerem, iſt weiter kein Drittes gedenkbar,
Was zum einen nicht, noch zum andern gehört.
Denn es ſei etwas ſo groſs, ſo klein von Umfang als möglich,
So iſts Etwas doch, und läſst ſich irgend berühren,
Sei's auch noch ſo unmerklich, ſo mehrts die Summe der Cörper.
Iſts hingegen unfühlbar, und hinderts nirgends den freien
Durchgang anderer Cörper; ſo iſts das nehmliche Leere,
Oder der nehmliche Raum, den ich dir oben erklärte. *) (P. 254).

6. Das Fundament der praktiſchen Philoſophie des Epikur iſt: Vergnügen (ἡδονη) iſt der Grund eines glück-

*) *Praeterea nihil eſt, quod poſſis dicere ab omni*
Corpore ſeiunctum, ſecretumque eſſe ab Inani:
Quod quaſi tertia ſit rerum natura reperta.
Nam quodcunque erit, eſſe aliquid debebit id, ipſum
Augmine vel grandi, vel paruo denique dum ſit;
Cui ſi tactus erit quamvis levis, exiguusque,
Corporum augebit numerum, ſummamque ſequatur;
Sin intactile erit, nulla de parte quod vllam
Rem prohibere queat per ſe tranſire meantem;
Scilicet hoc id erit Vacum, quod Inane vocamus.

lichen Lebens und der Zweck unferer Handlungen; die Hauptbeftandtheile des Vergnügens find aber Schmerzlofigkeit des Cörpers und Ruhe des Gemüths. Das Mittel, diefe Dinge zu erhalten, und alfo das gröfste Gut, ift daher Klugheit (φρονησις), aus der alle übrige Tugenden entfpringen. Tugend aber und Vergnügen find eins und unzertrennlich. Man trachtet alfo nach der Tugend nicht um ihrer felbft, fondern um des Vergnügens willen (δια δε την ἡδονην και τας ἀρετας ἀιρεισθαι, οὐ δι ἀυτας) (P. 43 f.).

7. Die Epikuräer, oder Anhänger des Epikur, hatten alfo ein ganz falfches Princip der Sitten zum oberften angenommen, nehmlich das der Glückfeligkeit, fie fagten: fich feiner auf Glückfeligkeit führenden Maxime bewufst feyn, das ift Tugend (P. 200); und folglich hielten fie Handlungsregeln (Maximen), die fich auf eines Jeden fubjective Neigungen gründeten, für praktifche Gefetze, welche doch Grundfätze find, die ganz allgemein für alle vernünftige Wefen gelten müffen, weil fonft jedes derfelben eine eigene Moral haben würde. Aber darin verfuhren fie confequent genug, dafs fie ihr höchftes Gut, die Glückfeligkeit, eben fo, nehmlich der Niedrigkeit ihres Grundfatzes proportionirlich abwürdigten. Sie erwarteten nehmlich keine gröfsere Glückfeligkeit, als die fich durch menfchliche Klugheit (wozu auch Enthaltfamkeit und Mäfsigung der Neigungen gehört) erwerben läfst, die, wie man weifs, kümmerlich genug, und nach den Umftänden fehr verfchieden, ausfallen mufs; die Ausnahmen, welche ihre Maximen nothwendig einräumen mufsten, und die fie zu Gefetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet (P. 228).

8. Die Idee der Epikuräer, oder derjenige Vernunftbegriff, der das Urbild der praktifchen Vollkommenheit nach der Theorie des Epikur war, ift die Klugheit, d. i. die Gefchicklichkeit, die rechten Mittel zu wählen, das eigene möglichft gröfste Wohlfeyn zu erreichen (G. 42). In Anfehung des Weges, zur Klugheit zu gelangen, fanden fie, dafs nur der Weg der Wiffenfchaft dazu führe, und glaubten, der Menfch müffe

ſich daher in jedem Lebensalter mit der Philoſophie beſchäftigen; doch war ihrer Meinung nach der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend, die Klugheit zu erlangen (P. 230. *).

Epikureismus,

Epicureismus, *Epicureisme.* Dasjenige Syſtem der ſpekulativen Philoſophie bei den Alten, welches den reinen Empirismus (daſs alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entſprungen ſei) behauptete, und von demjenigen, der es zuerſt vollſtändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Epikur, den Namen führt.

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Antitheſis, in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt. Dieſe Sätze ſind, nach der Ordnung, in welcher ſie Kant aufſtellt, als dogmatiſche Behauptungen vorgetragen, folgende:

a. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, [1]) und dem Raume nach keine Grenzen [2]) (M. I. 510).

b. Kein Zuſammengeſetztes in der Welt beſteht aus einfachen Theilen [3]) (M. I, 522).

c. Es giebt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Naturgeſetzen [4]) (M. I, 533).

d. Es giebt kein **ſchlechthin nothwendiges** Weſen nicht in der Welt, nicht auſser der Welt, als ihre Urſache [5]) (M. I, 542).

1) Το Παν ἀει τοιȣτον ἠν, όιος νυν ἐςι, και ἀει τοιȣτον ἐςαι.

2) Το Παν ἀπειρον ἐςι — τω μεγεθει τȣ κενȣ.

3) Τας των σωματων ἀρχας ἀναγκαιον ειναι ἀτομȣς.

4) μηδεν ἐιναι των ἐν τω βιω ἑκȣσιον, παντα ἀκȣσια γινεσθαι πασι. Worte des Epikur nach dem **Epiphanius.**

5) μητε διατατтοντος τινος, μητε διαταξαντος. Dieſes und 1 — 5 ſind die eigenen Worte des Epikur aus ſeinen Briefen beim **Diogenes Laertius.**

3. Kant meint (C. 499. *.): es sei noch zweifelhaft, ob Epikur vorstehende Grundsätze (κυριαι δοξαι) als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe, d. i. ob es auch seine Meinung gewesen sei, dass es sich mit den Gegenständen der Erkenntniss wirklich so verhalte, so dass es eine, von der subjectiven Vorstellungsart jedes erkennenden Wesens, ganz unabhängige Wahrheit sei. Vielleicht sollten es bloss Maximen des speculativen Gebrauchs der Vernunft seyn, oder gewisse Regulative der Vernunft, nach welchen der Verstand bei seinen Untersuchungen verfahren müsse; dann hätte Epikur dadurch einen ächteren philosophischen Geist gezeigt, als irgend einer der Weltweisen des Alterthums. Er meinte vielleicht z. B., wenn man die Naturdinge erklären wolle, so müsse man so verfahren, als ob die Welt (das Feld der Untersuchung) weder Anfang noch Ende habe, s. Idee. Wäre das aber nicht der Fall, so hat Epikur mehr gesagt, als er wusste. Sein System schadet dann offenbar dem vernünftigen Handeln oder dem Praktischen. Er macht dann durch seine sinnlichen Erklärungen der Naturerscheinungen alle Moralität unmöglich. Wirklich schlug er auch, nach seiner Kanonik (einer Art Logik), alles als leere Vernünftelei aus, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann; wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen reinen Gebrauchs verwebt ist (P. 217. M. I, 571. C. 500).

Epigenesis,

generische Präformation, *Epigenesis*, *Epigenese*. Das System der Zeugungen organischer Wesen, als Producte ihres Gleichen (U. 376). In Ansehung dieser Epigenesis hat Niemand mehr geleistet, als Blumenbach, s. Bildungstrieb (U. 378). Epigenesis der reinen Vernunft ist das Systen der Erzeugung der Erfahrung aus den reinen Verstandesbegriffen; dass nehmlich diese Begriffe die Erfahrung möglich machen, oder die Gründe aller Erfahrung überhaupt enthalten (M. I, 179. C. 166 f.).

Epiſyllogismus,

ſ. Proſyllogismus.

Erdbeben,

Erderſchütterung, *terrae motus*, *tremblement de terre*. Dieſen Namen führt die Erſchütterung eines Theils der Erdfläche, welche eine längere oder kürzere Zeit hindurch anhält, und oft von den gewaltſamſten und ſchrecklichſten Folgen begleitet iſt. Kant hat eine Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ſten Jahres einen groſſen Theil der Erde erſchüttert hat, geliefert (S. II). Er iſt in derſelben mit der Erzählung und Unterſuchung dieſer Erſcheinung beſchäftigt, und ſucht die Urſachen derſelben auf. Die Geſchichte hat kein Exempel von einer ſo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich geſpürten Rüttlung aller Gewäſſer und eines groſsen Theils der Erde; denn von Abo in Finnland an, bis in den Archipelagus von Weſtindien, ſind wenig oder gar keine Küſten davon frei geblieben; ſie wurde an allen Küſten des mittelländiſchen Meeres geſpürt, die Gewäſſer, die auf dem feſten Lande von aller Gemeinſchaft mit dem Meere abgeſchnitten zu ſeyn ſchienen, die Brunnquellen, die Seen wurden in der Schweitz, in Deutſchland, Norwegen, Schweden, Böhmen, Frankreich, Spanien, Irland, Italien, Fetz in Afrika, in auſserordentliche Regung geſetzt. Alles dieſes geſchahe zu gleicher Zeit, den 1. November 1755. als es zu Liſſabon 9 Uhr 50 Minuten Vormittags war. Die wirkende Urſache war wahrſcheinlich eine Bebung des Meergrundes, die durch eine Feuerader verurſacht wurde, welche unter dem Boden der Seen fortlief, aber ſich zugleich unter die Länder erſtreckte, die mit dieſen Meeren in genauer Verbindung ſtehen, und oft die Gemeinſchaft derſelben unterbrechen. Durch die unmittelbare Bebung des Seegrundes wurden nun die Gewäſſer im Meere in eine heftige und plötzli-

che Rüttlung verſetzt. Dazu gehörte aber eine Kraft, die gröſser war, als die Laſt, mit der die Säule des Meerwaſſers, die wir nur 6000 Fuſs tief annehmen wollen (das Mittelländiſche Meer iſt 8000 Fuſs tief), auf den Grund der See drückt. Dieſe Laſt übertrifft die Gewalt noch weit, womit das Feuer hinter einer Kugel her iſt, die aus der Höhlung einer Karthaune in der Zeit eines Pulsſchlags 100 Klafter weiter fortgeſchleudert wird. Es iſt alſo nicht zu verwundern, wenn der Druck des Waſſers, als der mittelbaren Urſache des Erdbebens, in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Weſtindien geſpürt wurde. Die Erdbeben haben auch Einfluſs in den Luftkreis, ſie verändern die Witterung und den Fluſs der magnetiſchen Materie. Das letztere läſst ſich nicht erklären, weil wir mit dieſer Materie noch zu wenig bekannt ſind, aber das erſtere rührt von den erhitzten Dämpfen her, die durch die unterirdiſchen Gährungen, als die unmittelbare Urſache der Erdbeben, ausgeſtoſsen werden. Dieſe unterirdiſchen Gährungen und Erhitzungen brennbarer Materien, welche die unmittelbare Urſache der Erdbeben ſind, haben groſsen Nutzen; z. B. die warmen Bäder bekommen dadurch ihre mineraliſche Eigenſchaft und Hitze, die Erzſtufen in den Gebirgen ſind eine langſame Wirkung derſelben, ſie ſtoſsen flüchtige Salze aus, und treiben ſchwefelichte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurch, die für das Pflanzenreich unentbehrlich ſind, und verurſachen, daſs die thieriſchen Ausdünſtungen nicht mit der Zeit ſchädlich werden, ſie theilen dem Erdboden die ihm unentbehrliche innere Wärme mit. Uebrigens iſt es merkwürdig und bis jetzo noch unerklärbar, daſs die weſtlichen (und ſüdlichen) Küſten des Oceans jederzeit weit mehr Anfälle von Erdbeben haben, als die öſtlichen; daher müſſen die weſtlichen und ſüdlichen Küſten ſteiler abſchüſsig ſeyn als die öſtlichen und nördlichen, und ſo findet es ſich auch in faſt allen Ländern. Man verſtöſst gar ſehr wider die Menſchenliebe, welche der Anblick ſo vieler durch ein Erdbeben leidender Menſchen in uns rege machen ſollte, wenn man ſie für Strafgerichte anſieht; aber erinnern ſollten ſie den Menſchen, daſs die Güter der Erde ſeinem Triebe nach Glückſeligkeit keine

Genugthuung verschaffen können, und dass er auf seine Besserung bedacht seyn sollte.

Erfahrung,

empirische Erkenntniss (C. 147. 218. 234. 277. N. XIII), *experientia*, *experience*. Ein Erkenntniss, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt (C. 218). Ich sehe z. B. eine Lichtflamme brennen, so habe ich eine Vorstellung, die mit einer, durch den Sinn des Gesichts bewirkten Empfindung begleitet ist, welche Empfindung ich nicht hätte, wenn kein Gegenstand meinen Sinn des Gesichts afficirte; eine solche Vorstellung, von Empfindung begleitet, heisst eben die Wahrnehmung oder unbestimmte empirische Anschauung (C. 422. P. 81). Nun erkenne ich diese brennende Lichtflamme dadurch, dass ich dieses Object noch durch das bestimme, was ich an demselben wahrnehme, z. B. ich sehe es leuchten, es sieht roth aus, es fackelt, es steht drei Fuss über der Erde u. s. w. Eine solche Erkenntniss, oder eine solche Beziehung dessen, was ich wahrnehme, auf einen Gegenstand, dass ich durch diese Wahrnehmung denselben bestimme, oder ihm Prädicate beilege, heisst Erfahrung.

2. Erfahrung ist die Erkenntniss der Gegenstände (Objecte), welche entsteht, wenn Gegenstände unsere Sinne rühren und Vorstellungen (Wahrnehmungen) bewirken, und die Vorstellungsthätigkeit, dadurch in Bewegung gebracht, diesen rohen Stoff sinnlicher Eindrücke verarbeitet (C. 1). Der Gegenstand, der dadurch erkannt wird, heisst der Gegenstand der Erfahrung (C. XXVI).

3. Die Verarbeitung des rohen Stoffes sinnlicher Eindrücke durch die Vorstellungsthätigkeit bestehet aber darin, dass sie die Empfindungen, welche alle nach einander und einzeln ins Bewusstseyn aufgenommen werden, mit einander verknüpft, wodurch sowohl zuerst die bildliche Darstellung des Objects selbst in der Anschauung,

d. i. die Erscheinung, dann auch die Bestimmung derselben durch Begriffe, oder das erkennende Denken derselben erst möglich wird. Die sinnlichen Eindrücke sind der Stoff zur Erfahrung. Dieser heisst roh, wenn er als noch unverknüpft gedacht wird. Diesen rohen Stoff können wir aber nicht wahrnehmen, weil die Vorstellungsthätigkeit sogleich bei der Entstehung der Eindrücke verknüpft. Daher kömmt es uns eben vor, als käme die Verknüpfung eben so in uns hinein, wie die Eindrücke selbst. Man kann also auch sagen, die Erfahrung ist Erkenntniss durch verknüpfte Wahrnehmungen (C. 161.), oder eine solche Synthesis (Verknüpfung,) continuirliche Zusammenfügung) der Wahrnehmungen (C. 218 Pr. 40.), wodurch ein Object erkannt wird. Darauf gehet auch der Ausdruck *in concreto*, welches nichts anders heisst, als in der Erfahrung (C. 873); dahingegen *in abstracto* bloss in der Verstandesvorstellung bedeutet.

4. Es kömmt, um uns eine deutliche Vorstellung von der Erfahrung zu machen, alles darauf an, dass wir sie von der Anschauung, Empfindung der Sinne und von der Wahrnehmung selbst hinlänglich unterscheiden. Wenn ich mir jetzt, vermittelst meiner Einbildungskraft, ein Dreieck vorstelle, so habe ich eine Anschauung. Diese Anschauung ist aber rein und folglich keine Erfahrung, denn es macht dabei nichts Eindruck auf meine Sinne, welches doch wesentlich zur Erfahrung gehört. Gesetzt aber, ich sähe ein hölzernes Dreieck, das etwa zu einem Reisszeuge gehört, so bekäme ich eine empirische Anschauung eines hölzernen Dreiecks, die sich von der vorhergehenden dadurch unterscheidet, dass ich hier ein wirkliches Object, einen wirklichen Gegenstand vor mir habe, der meinen Sinn des Gesichts afficirt, und macht, dass ich nicht bloss, wie vorher, die Form eines Dreiecks anschaue, sondern einen hölzernen Gegenstand, der diese Form hat; ich habe also eine empirische Anschauung. Wir wollen nun annehmen, diese Anschauung wäre noch ganz unbestimmt, wir hätten noch gar

nicht darüber gedacht, wir wüfsten blofs, dafs wir fie hätten, aber noch nicht, was wir anfchaueten, wir hätten noch nichts davon ausgefagt, nichts davon prädicirt, nicht darüber geurtheilt, nicht einmal gefragt, was ift das? fo wäre die empirifche Anfchauung, in fo fern, eine blofse Wahrnehmung. Nun aber fange ich an, durch gewiffe einfache Gedanken zu beftimmen (zu urtheilen), was ich wahrnehme. Ich fehe einen Gegenftand, er ift fo und fo grofs, ift von Holz, liegt auf dem Tifch, neben dem Buche u. f. w. Dadurch verknüpfe ich nun alle diefe Wahrnehmungen in Einem Gegenftande, und zwar fo, dafs durch die Begriffe der Gröfse, der Befchaffenheit, des Verhältniffes (zum Tifche, Buch u. f. f.) eine gewiffe Nothwendigkeit in meine Urtheile hinein kömmt; und diefe Erkenntnifs heifst Erfahrung.*) Es kömmt uns freilich fo vor, als fei alles diefes in der Wahrnehmung enthalten, und fagten wir blofs aus, was in der Wahrnehmung zu finden ift; allein diefes ift nicht der Fall. Die Begriffe der Gröfse, der Befchaffenheit, der Verhältniffe u. f. w. find folche Vorftellungen, ohne die wir gar keine Erkenntnifs der Gegenftände erlangen könnten, die Gegenftände müffen daher alle, ohne Ausnahme, nothwendig eine Gröfse, Befchaffenheit, ein Verhältnifs u. f. w. haben. Was aber in unfrer Erkenntnifs allgemein und nothwendig ift, das kann nicht in der Erfahrung liegen, weil wir fonft diefes nicht zu erfahren brauchten, und alle Erfahrung fehr überflüfsig und ganz unnütz wäre. Auch läfst fich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nie erfahren. Wenn wir alfo wirklich finden,

*) Kant fagt (S. III, 5) auch: die Erfahrung ift die reflectirte Erkenntnifs, welche aus der Vergleichung mehrerer Apparenzen (Anfchauungen) vermittelft des Verftandes entfteht. Hier ift aber die Rede nicht vom Urfprung der Erfahrung überhaupt, zu der auch der Urfprung der Apparenzen felbft gehört; fondern von dem Urfprung der Erfahrungserkenntnifs aus fchon vorhandenen Erfahrungsgegenftänden, nach dem logifchen Verftandesgebrauche, wie es in den folgenden Worten felbft heifst (f. 11.).

dafs ein Gegenftand eine Gröfse, Befchaffenheit u. f. f. hat, fo finden wir etwas, was wir vorher wufsten, und find uns dabei bewufst, dafs diefes nothwendig fei, aber finden diefe Nothwendigkeit nicht in der Erfahrung, weil fich die Unmöglichkeit des Gegentheils (die Nothwendigkeit) von etwas nicht erfahren läfst. Der rohe Stoff finnlicher Eindrücke bequemt fich alfo fogleich, als wir ihn erhalten, nach diefer fubjectiven Befchaffenheit unfrer Vorftellungsthätigkeit, und wird fähig, von derfelben durch die Vorftellungen der Gröfse, Befchaffenheit, des Verhältniffes u. f. w. verknüpft zu werden, und fo eine Erfahrung zu geben. In diefer Erfahrung finde ich alfo, durch Wahrnehmung, wie grofs der Gegenftand fei, wie er befchaffen fei, in welchen Verhältniffen er ftehe; dafs er aber eine Gröfse, Befchaffenheit und ein Verhältnifs habe, brauche ich nicht wahrzunehmen, denn das weifs ich vor der Erfahrung, weil eben dadurch die Erfahrung möglich wird. Das Wefentliche der Erfahrung ift alfo diefe Einheit (Gröfse, Befchaffenheit u. f. w.), durch welche das Mannichfaltige des rohen Stoffs finnlicher Eindrücke verknüpft und dadurch als ein Object vorgeftellt wird.

5. Wir haben gefehen, Erfahrung befteht aus Anfchauungen und Empfindungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Gefchäft des Verftandes find. Die Sache der Sinne ift anzufchauen, die des Verftandes zu denken. Denken aber ift Vorftellungen in einem Bewufstfeyn vereinigen. Die Vereinigung in einem Bewufstfeyn ift das Urtheil. Alfo ift denken fo viel als urtheilen, oder Vorftellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher find Urtheile entweder blofs fubjectiv, wenn Vorftellungen auf ein Bewufstfeyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder fie find objectiv, wenn fie in einem Bewufstfeyn überhaupt, d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Zu diefer Vereinigung dienen nun die logifchen Momente aller Urtheile (dafs fie z. B. allgemeine, befondere, einzelne, beziehende, verneinende, kate-

goriſche, aſſertoriſche u. ſ. w. ſind), denn dieſe ſind ſo viel mögliche Arten Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn zu vereinigen. Dienen aber dieſe Momente als *Begriffe* (z. B. der Allheit, Vielheit, Einheit, Realität, Negation, Subſtanz, Accidenz, Wirklichkeit u. ſ. w.), ſo ſind ſie Begriffe von der *nothwendigen* Vereinigung derſelben in einem Bewuſstſeyn, mithin Principien *objectiv* gültiger Urtheile. Dieſe Vereinigung iſt entweder *analytiſch*, durch die Identität (zwiſchen Prädicat und dem ganzen Subject, oder einem Theil deſſelben), oder *ſynthetiſch*, durch die Zuſammenſetzung oder Hinzukunft ganz verſchiedener Vorſtellungen zu einander. *Erfahrung* beſteht alſo *in der ſynthetiſchen Verknüpfung der Wahrnehmungen* und *Erſcheinungen*, oder ſchon vorhandener Erfahrungsgegenſtände *in einem Bewuſstſeyn, ſo fern dieſe Verknüpfung durch obige Begriffe nothwendig* iſt (Pr. 86 — 89). ſ. *A priori* 21. b.

6. *Anſchauung*, *Empfindung der Sinne* und *Erfahrung* unterſcheiden ſich demnach weſentlich durch die verſchiedenen ſynthetiſchen Einheiten, durch welche das Mannichfaltige ihres Stoffs verknüpft wird.

Der Begriff der *Gröſse*, (welcher entweder *Vielheit*, *Allheit* oder *Einheit* iſt), iſt die weſentliche ſynthetiſche Einheit (d. i. ſolche, die die Verknüpfung zu Einem Object möglich macht), welche den rohen Stoff zur Anſchauung (zu der Form) verknüpft. Es iſt uns eine Anſchauung völlig undenkbar, wenn wir den Begriff der *Gröſse* (Quantität) aus derſelben weglaſſen. Denn ſoll die Anſchauung in den äuſsern Sinnen z. B. des Geſichts, Gehörs u. ſ. w. ſeyn, ſo muſs ſie einen gewiſſen Raum erfüllen, eine gewiſſe Zeit dauern; ſoll ſie in dem innern Sinn ſeyn, z. B. ein Gedanke, Bild der Phantaſie u. ſ. w., ſo muſs ſie doch zu irgend einer Zeit ſeyn, und eine Zeitlang dauern. Dadurch wird allein die Vorſtellung möglich, daſs ich Etwas anſchaue, indem ich eine Ausdehnung, es ſey nun im Raum oder

in der Zeit (Cörper oder Gedanke) vor mir habe. Eben so undenkbar ist uns aber eine mit Empfindung verknüpfte Vorstellung ohne den Gedanken, dass ich irgend Etwas empfinde, und dieser Gedanke ist der der Beschaffenheit (Qualität) (welche entweder Realität, Negation oder Limitation ist). Dieser Begriff ist die wesentliche synthetische Einheit, welche den rohen Stoff der sinnlichen Eindrücke (die Materie des Objects) verknüpft, welches dadurch möglich ist, dass der Eindruck als eine intensive Grösse, d. i. eine solche, die einen gewissen Grad hat, vorgestellt werden muss. Soll ich eine Wahrnehmung haben, z. B. eines Lichts, so muss dasselbe sehr helle, oder sehr dunkel, oder ins Mittel seyn, also seine Beschaffenheit einen Grad haben; nehme ich ein hölzernes Dreieck wahr, so muss das Holz, woraus es bestehet, nothwendig einen bestimmten Grad der Dichtigkeit, Härte, Politur u. s. w. haben. Da nun die Erfahrung Anschauung und Wahrnehmung voraussetzt, so sind, in so fern, jene Einheiten auch wesentliche Einheiten zur Verknüpfung des Mannichfaltigen der Erfahrung (Pr. 91. 92.). Allein die Erfahrung, als solche, hat noch ihre eigenen wesentlichen synthetischen Einheiten, die eben die Wahrnehmung zur Erfahrung erheben, so wie die Beschaffenheit der Empfindung die Anschauung zur Wahrnehmung erhebt. Und diese synthetischen Einheiten der Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Erfahrung sind alle unter dem Titel des Verhältnisses enthalten, und sind die einfachen Vorstellungen der Substanz und des Accidenz, der Ursache und Wirkung, und der Wechselwirkung. Soll ich nehmlich nicht bloss das hölzerne Dreieck anschauen, wozu genug wäre, dass es eine Grösse hätte, und als solche gedacht würde; soll ich es nicht bloss wahrnehmen, wozu genug wäre, dass es eine Beschaffenheit hätte, und z. B. von Holz von einer bestimmten Dichte ist, und als solche gedacht würde; soll ich eine Erfahrung dadurch erhalten, so muss ich das Dreieck als eine Substanz erkennen, deren Beschaffenheiten ihre Accidenzen sind; so muss ich es als eine Wirkung erkennen, die durch die künst-

liche Arbeit des Tischlers, als ihrer Urſache entſtanden iſt u. ſ. w. Dieſs iſt nun das Weſentliche einer nach allgemeinen Geſetzen zuſammenhängenden Erkenntniſs der Objecte der Sinne, die eben Erfahrung (C. 218. G. 114) heiſst. Denn Objecte der Sinne ſind eben ſolche, die ich durch Wahrnehmungen beſtimmen kann. Folglich kann man auch ſagen, Erfahrung iſt Erkenntniſs der Objecte, deren Erſcheinungen uns gegeben ſind (N. XIX), oder durch Wahrnehmung (C. 219.). Die Wahrnehmungen kommen aber in der Erfahrung zufällig zu einander, ſoll ſie nun Sicherheit haben, und von dem bloſs Subjectiven in der Wahrnehmung unterſchieden werden, ſo muſs ſie allgemeingültig werden, welches eben das iſt, was ſie von der bloſsen Wahrnehmung unterſcheidet. Und das geſchieht nun durch die Verknüpfung der Wahrnehmungen durch jene Begriffe der Subſtanz, Urſache u. ſ. w., welche Nothwendigkeit in dieſe Verknüpfung bringen (C. 219).

7. So lange alſo die Wahrnehmungen nur in ihrer Folge auf einander gedacht werden, ſind ſie zufällig, und nicht nur ihr Gegentheil iſt denkbar, ſondern auch eine andere Folge derſelben, z. B. daſs auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne Wärme folgt. Sobald aber die Wahrnehmungen z. B. durch den Begriff der Urſache und Wirkung mit einander verknüpft ſind, iſt nicht nur das Gegentheil des Gegenſtandes der Wahrnehmungen unmöglich, ſondern auch die Folge der Gegenſtände auf einander nothwendig und beſtimmt. Denn die Urſache muſs ihre Wirkung haben, und die Wirkung kann nicht vor der Urſache kommen. Z. B. daſs die Erwärmung des Steins aus der Beleuchtung deſſelben durch die Sonne nothwendig erfolgt (Pr. 89*). Und dieſe Nothwendigkeit macht die Vorſtellungen objectiv, oder giebt ihnen die Beſchaffenheit, daſs ich nun ſicher bin, daſs ich eine Erfahrungserkenntniſs habe, und nicht bloſs ein Spiel meiner Gedanken, daſs ich wirklich Objecte erkenne, wie ſie in der Sinnenwelt ſind, nicht wie ich mir etwa in der Imagina-

tion vorſtelle, daſs ſie in der Sinnenwelt ſeyn könnten. Dieſe nothwendige Verknüpfung erhalten alſo die ſinnlichen Eindrücke durch meine Vorſtellungsthätigkeit, welches freilich nur dadurch möglich iſt, daſs die Objecte ſelbſt nichts anders als Erſcheinungen ſind, d. i. Vorſtellungen, die nur durch meine Vorſtellungsthätigkeit, doch vermittelſt der ſinnlichen Eindrücke, vorhanden ſind. Die ganze ſinnliche Welt iſt alſo nichts anders als die ſinnlichen Eindrücke, in ſo fern ſie durch die Vorſtellungsthätigkeit in einem nothwendigen und allgemeingültigen Zuſammenhange (d. i. als Objecte der Erfahrung) vorgeſtellt und erkannt werden (C. 219.). Und die Erfahrung iſt die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen (C. 226.), oder der Begriff, durch welchen die unbeſtimmten empiriſchen Anſchauungen in einer nothwendigen Verknüpfung vorgeſtellt werden.

8. Zuletzt gehört zu der Erfahrung noch die Erkenntniſs, wie die Erſcheinungen mit dem zuſammenhängen, ohne welches gar keine Erfahrung möglich iſt, d. i. mit den Bedingungen der Erfahrung; wie ſie mit dieſen übereinſtimmt und verknüpft iſt. Es giebt aber, wie wir geſehen haben, drei nothwendige Bedingungen aller Erfahrung; dieſe ſind nehmlich, daſs ſie Anſchauung, Empfindung und eine Verknüpfung enthalte, die Nothwendigkeit hinein lege. Die Anſchauung giebt ihr die Form, die Empfindung die Materie, die Verknüpfung durch den Verſtandesbegriff die Nothwendigkeit. Nun kann ich alſo noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand auch mit der Anſchauung zuſammenhängt, ſo daſs er kann angeſchaut werden oder nicht, ob er mit den Bedingungen der Anſchauung übereinſtimmt, oder mit dem, was da macht, daſs etwas angeſchauet werden kann: das iſt mit Raum und Zeit. Der Begriff aber, durch welchen wir dieſe Verknüpfung mit den Bedingungen der Anſchauung denken, iſt die Möglichkeit. Was folglich in Raum und Zeit kann angeſchaut werden, das wird für möglich erkannt; das Gegentheil für unmöglich in der Er-

fahrung. Ich kann ferner noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand auch mit der Empfindung zuſammenhängt, ſo daſs er kann empfunden werden oder nicht, ob er mit dieſer Bedingung der Wahrnehmung, mit dem Materialen der Sinne zuſammenſtimmt, oder mit dem, was da macht, daſs etwas empfunden werden kann, das iſt mit Eindrücken, die der Gegenſtand ſelbſt, oder ein anderer, mit dem er in einer nothwendigen Verknüpfung ſtehet, auf die Sinne macht. Der Begriff aber, durch welchen wir uns dieſe Verknüpfung mit der Empfindung denken, iſt die Wirklichkeit. Was folglich kann durch ſinnliche Eindrücke unmittelbar oder mittelbar empfunden werden, das wird für wirklich, das Gegentheil für nicht wirklich erkannt. Wir ſehen, das Mögliche, als ſolches, iſt bloſs eine Vorſtellung unſers Verſtandes, das Wirkliche aber eine Vorſtellung unſrer Sinne. Da nun zu einer Vorſtellung des Verſtandes auch gehört, daſs ſie die Form einer ſolchen annehme, ſo bekommen wir hier noch ein unentbehrliches Beſtandſtück des Möglichen, nehmlich, daſs es auch mit den Bedingungen der Erkenntniſs durch Begriffe zuſammenhängen oder damit übereinſtimmen muſs. Es muſs auch können als ein Ding gedacht werden, das eine Gröſse, Beſchaffenheit, Accidenzen, Urſache u. ſ. w. hat. Endlich kann ich noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand mit einer Verknüpfung ſo zuſammenſtimmt, daſs er durch dieſelbe mit dem Wirklichen zuſammenhängt, und ohne ihn das Wirkliche weder angeſchauet, noch empfunden, noch gedacht, noch erkannt werden könnte. Das, wodurch aber das Anſchauen, Empfinden u. ſ. w. möglich iſt, ſind die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung. Folglich muſs er durch dieſe beſtimmt ſeyn. Dieſe Beſtimmung wird nun durch die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit gedacht. Was folglich durch ſeinen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, das iſt nothwendig, im Gegentheil zufällig. Die Nothwendigkeit iſt alſo nichts anders, als die Vorſtellung von der Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit in einem einzigen Begriff. Denn wenn

das blofs Mögliche, fchon dadurch, dafs es möglich ift, für wirklich erkannt wird, fo heifst das nichts anders, als, es wird für nothwendig erkannt. Ein jeder Gegenftand der Erfahrung ift in der Zeit, und den Begriffen des Verftandes unterworfen, denn fonft wäre er nicht möglich. Daraus folgt alfo, dafs nothwendig ein anderes Ding als feine Urfache vor ihm vorhanden feyn mufs, welches nichts anders heifst, als, jenes Ding wird fchon dadurch für wirklich erkannt, ob es wohl nicht empfunden wird, dafs es mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zufammenhängt, oder durch den Verftandesbegriff der Caufalität (Urfache und Wirkung) beftimmt wird, d. h. möglich ift, indem diefes Gefetz eine von den formalen Bedingungen der Erfahrung ift. Was Urfache einer vorhandenen Wirkung ift, deffen Wirklichkeit ift nothwendig, oder liegt fchon in der Möglichkeit der Erfahrung felbft, und darf nicht erft durch Empfindung, das Kriterium der (zufälligen) Wirklichkeit, fein Dafeyn bewähren (Pr. 93.), f. übrigens Analogie der Erfahrung.

9. Die Erfahrung enthält alfo zwei fehr ungleiche Elemente, nehmlich

A. eine Materie zur Erkenntnifs, aus den Sinnen. Das ift die Empfindung, welche durch die finnlichen Eindrücke gewirkt wird, die das Object macht, wenn es die Sinne afficirt; und

B. eine gewiffe Form, die Materie zu ordnen, aus dem innern Quell

α. des reinen Anfchauens (der reinen Sinnlichkeit), aus welchem die reinen Anfchauungen entfpringen, die nichts anders find, als die Form, in welcher fich die Empfindungen ordnen, fo dafs fie nun (vermittelft der Selbftthätigkeit der Einbildungskraft) eine bildliche Geftalt im Raum bekommen, oder doch eine Ausdehnung in der Zeit, und empirifche Anfchauungen werden, deren ich mir bewufst bin, d.i. Wahrnehmungen. Die Ge-

genſtände dieſer Wahrnehmungen, da ſie durch die reine Sinnlichkeit ihre Form bekommen, können folglich auſser der Erfahrung nicht exiſtiren, und heiſsen darum Erſcheinungen (C. 521.); und

b. des Urtheilens oder Denkens (dem Verſtande), aus welchem die ſynthetiſchen Einheiten der Gröſse, Beſchaffenheit, Relation und Modalität entſpringen, die nichts anders ſind, als die Formen des Denkens, oder die reinen Begriffe des Verſtandes, durch welche der durch die empiriſche Anſchauung gegebene Stoff gedacht wird, ſo daſs nun erkannt werden kann, welche Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. der Erfahrungsgegenſtand hat (C. 118. Pr. 81.) ſ. Erfahrungsurtheil.

10. Je nachdem die Wahrnehmung für den äuſsern oder innern Sinn gehört, heiſst die Erfahrung

a. eine äuſsere, z. B. die in der empiriſchen Cörperlehre. Sie iſt die Beſtimmung der Exiſtenz der Gegenſtände im Raume; oder

b. eine innere, z. B. die in der empiriſchen Seelenlehre. Sie iſt die Beſtimmung unſerer eigenen Exiſtenz in der Zeit.

Die innere Erfahrung iſt nur mittelbar und nur durch die äuſsere möglich. Denn es gehört dazu

a. der Gedanke von etwas Exiſtirendem in uns, welcher nicht möglich iſt ohne

b. eine innere Anſchauung, die den Stoff giebt zu dem, was in uns exiſtiren ſoll, es ſei das nun Begriff, oder Bild, oder Gefühl. Nun muſs

c. das Subject, in dem die innere Erfahrung ſeyn ſoll, in Anſehung der Zeit beſtimmt werden, das heiſst, es muſs ſich das Subject angeben können, wann und wie lange die Anſchauung vorhanden war, ſonſt wäre ſie nicht in der Zeit, d. h. nicht vorhanden. Zu dieſer Zeitbeſtimmung gehört aber

d. etwas Beharrliches, an welches der Wechſel der Vorſtellungen im innern Sinn geheftet werden kann, damit es möglich werde, die Zeitpuncte und die Zeitdauer dadurch zu beſtimmen. Da nun im innern Sinne kein ſolches Beharrliches iſt, ſondern nichts als ſtets wechſelnde Vorſtellungen; ſo iſt die Zeitbeſtimmung derſelben nicht anders möglich, als durch etwas Beharrliches im äuſsern Sinn, alſo durch eine äuſsere Erfahrung. Folglich iſt die innere Erfahrung nur durch die äuſsere möglich, und nur mittelbar. Ich kann nur dadurch wiſſen, daſs ich Vorſtellungen habe, weil ich ſie an die beharrlichen Gegenſtände im Raume heften kann; ſo daſs ich ſagen kann, ich dachte heute, eben jetzt, geſtern, welches Zeitpuncte ſind, die durch den Umlauf der Erde, alſo einen äuſsern Gegenſtand, ihre Beſtimmung erhalten (C. 275 — 277).

Daraus folgt nun, daſs die äuſsere Erfahrung unmittelbar und durch ſich ſelbſt möglich iſt, und nicht erſt eine innere Erfahrung vorausſetzt.

11. Uebrigens iſt nun wohl nicht erſt nöthig, darauf aufmerkſam zu machen, daſs jetzt nicht gezeigt worden, wie die Erfahrung empiriſch entſteht; das gehört zur empiriſchen Pſychologie. Denn dieſe unterſucht die natürlichen Erſcheinungen der menſchlichen Seele, und handelt von dem Empiriſchen des Erkenntniſsvermögens, und folglich von dem, was vermittelſt der Empfindungen, der äuſsern Sinne, des innern Sinnes, der Einbildungskraft u. ſ. w. nur erfahren werden kann. Hier haben wir nur gezeigt, was in Anſehung der Erfahrung allgemein und nothwendig iſt, und folglich *a priori* erkannt werden kann, welches nicht die empiriſche Pſychologie, ſondern allein die transſcendentale Logik lehren kann (Pr. 87.). Praktiſche Vorſchriften, Erfahrungen zu erwerben, z. B. durch Beobachtungen und Verſuche, u. ſ. w. giebt die angewandte Elementarlogik. Denn dieſe giebt die Regeln der Beobachtung einer Natur an, die ſchon gegeben iſt, und ſetzet ſchon Erfahrung voraus. Sie lehrt, wie wir (durch

Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, die *a posteriori* sind. Die transscendentale Logik hingegen hat es mit der Entstehung der Natur selbst, also mit den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun. Sie zeigt, wie die Natur, als der Gegenstand aller möglichen Erfahrung, nothwendig entspringen muss; wie folglich die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeine Naturgesetze hergeleitet werden müssen (Pr. 77.), s. übrigens *A posteriori* und *A priori*.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede z. 2 Aufl. S. XXVI. — Einleit. I. S. 1. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. Hauptst. I. Absch. S. 118. — II. Abschn. §. 22. S. 147. — §. 26. S. 161. — III. Abschn. 3. S. 218. f. — S. 226. — S. 234. — Lehrsatz. Anm. 2. S. 275 — 277. II. Abth. II. B. I. Hauptst. S. 422. — II. Hauptst. 6. Abschn. S. 521. — Methodenl. 3. Hauptst. S. 873.

Dessen Prolegom. §. 5. S. 40. — §. 18. S. 77. — §. 20. S. 81 — §. 21 — 23. S. 86 — 89 — §. 24. 25. S. 91. f.

Erfahrungsbegriff.

Empirischer Begriff. Ein Verstandesbegriff *in concreto* (C. 595.) s. Begriff, 7.

Erfahrungsurtheil.

Aus dem unbestimmten Gebrauche der Worte: empirisches Urtheil und Erfahrungsurtheil, entspringen so viele Missverständnisse, und ein deutlicher Begriff von dem Unterschiede derselben trägt so viel bei, sich eine richtige Vorstellung von dem kritischen Idealismus, als der Hauptsache der ganzen kritischen Philosophie zu machen, und selbst noch Licht über den Artikel: Erfahrung zu verbreiten, dass es gewiss nicht überflüsig seyn wird, hier die Bedeutung des Ausdrucks: Erfahrungsurtheil, umständlich auseinander zu se-

tzen. Man mufs alſo zuerſt bemerken, daſs, obgleich alle Erfahrungsurtheile empiriſch ſind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empiriſche Urtheile darum Erfahrungsurtheile ſind, ſondern zu dem Ende zu dem empiriſchen Urtheile erſt noch reine Verſtandesbegriffe hinzukommen müſſen, welche die Wahrnehmungen im Urtheile erſt in Erfahrung verwandeln, folglich das empiriſche Urtheil zu einem Erfahrungsurtheil machen (Pr. 77. f)

2. Unter einem Erfahrungsurtheile verſteht Kant (Pr. 78) ein empiriſches Urtheil, ſo fern es objective Gültigkeit hat; ein empiriſches Urtheil hingegen, ſo nur ſubjectiv gültig iſt, nennt er ein bloſſes Wahrnehmungsurtheil. Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm, iſt ein Wahrnehmungsurtheil; die Sonne erwärmt den Stein, iſt ein Erfahrungsurtheil. Zwiſchen beiden iſt ſichtbarlich folgender Unterſchied. In dem erſtern ſind bloſs zwei Wahrnehmungen zuſammengeſtellt: die Sonne beſcheint den Stein, und der Stein wird warm. Zwiſchen beiden Sätzen iſt noch keine nothwendige Verknüpfung. Die Verbindung in dieſem hypothetiſchen Urtheil iſt nur ſubjectiv, ſie ſagt bloſs aus, ich habe es ſo gefunden, es iſt alſo hier bloſs die logiſche Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. In dem Urtheile: die Sonne erwärmt den Stein, iſt hingegen eine nothwendige Verknüpfung. Denn dieſes Urtheil ſagt ſo viel, als: die Sonne iſt die Urſache, daſs der Stein warm wird. In dieſem Urtheile macht der reine Verſtandesbegriff (die Kategorie) der Urſache die Verknüpfung. Es werden nehmlich bei den Erfahrungsurtheilen im Verſtande gewiſſe Begriffe erzeugt, zu welchen im Verſtande die Anlage liegt. Dieſe Begriffe machen die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat nothwendig, und verwandeln dadurch das bloſse Wahrnehmungsurtheil in ein Erfahrungsurtheil, d. h. machen, daſs das Urtheil nun allgemein gültig iſt für jedermann.

3. Alle unſere Urtheile ſind zuerſt bloſse Wahrnehmungsurtheile, und hernach ſollen ſie auch jederzeit für uns, und allgemein für jedermann, gültig ſeyn; denn die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils bedeutet die nothwendige Allgemeingültigkeit deſſelben, welche aus der Uebereinſtimmung des Urtheils mit dem Gegenſtande nothwendig folgt. Die objective Gültigkeit des Urtheils beſteht nehmlich in der Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Objecte (Gegenſtande), die Allgemeingültigkeit aber in der nothwendigen Uebereinſtimmung aller richtig Urtheilenden in ihren Urtheilen über den Gegenſtand; hat ein Urtheil aber nothwendige Allgemeingültigkeit, ſo hat es auch objective Gültigkeit (Pr. 78. f.).

4. Es ſind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechſelbegriffe, d. i. ſolche Begriffe, die für einander gebraucht werden können, ohne daſs es einen Einfluſs auf die Richtigkeit der Vorſtellung hat; und ob wir gleich das Object an ſich (wie es auſser unſrer Erfahrung beſchaffen ſeyn mag) nicht kennen, ſo iſt doch, wenn wir ein Urtheil als allgemeingültig und mithin nothwendig anſehen, eben darunter die objective Gültigkeit (oder die Uebereinſtimmung mit dem Object als Erfahrungsgegenſtande) verſtanden. Wir erkennen durch dieſes Urtheil das Object, durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieſes der Fall von allen Gegenſtänden der Sinne iſt, ſo werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniſs des Gegenſtandes, (d. i. von der Erkenntniſs des Dinges an ſich, ohne das Medium der Sinne und des Verſtandes, und den Zuſatz, den ſie zur Erkenntniſs hinzufügen, denn dieſe iſt unmöglich), ſondern bloſs von der Bedingung der Allgemeingültigkeit des empiriſchen Urtheils (dem Verſtandesbegriffe) entlehnen. Die Allgemeingültigkeit des empiriſchen Urtheils beruht nehmlich, wie geſagt, niemals auf den empiriſchen, ja überhaupt ſinnlichen Bedingungen, ſondern auf einem reinen Verſtandesbegriffe. Wenn durch den Verſtandesbegriff die Verknüpfung der

Vorstellungen, die unsrer Sinnlichkeit vom Object gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniss bestimmt, und das Urtheil ist folglich objectiv (Pr. 79. f.), s. Gegenstand.

5. Dass das Zimmer warm ist, ist ein Wahrnehmungsurtheil, denn es drückt nur eine Beziehung zweier Empfindungen (des Zimmers und der Wärme desselben) auf mein Subject aus. Dass die Luft elastisch ist, ist ein Erfahrungsurtheil, weil sich die Gültigkeit desselben nicht auf mich und meinen Zustand einschränkt, sondern jedermann allezeit dieselben Wahrnehmungen (Luft und elastisch) unter denselben Umständen nothwendig verbinden muss (Pr. 80. f.).

6. Wir wollen nun die Erfahrung selbst untersuchen, und aus derselben überhaupt sehen, wie das Erfahrungsurtheil möglich ist. Zum Grunde liegt

A. die mit Bewusstseyn verbundene Anschauung (Wahrnehmung), die bloss den Sinnen angehört.

B. gehört auch dazu das Urtheilen, das bloss dem Verstande zukommt. Dieses Urtheil kann nun zwiefach seyn:

a. indem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewusstseyn meines Zustandes verbinde; das giebt ein Wahrnehmungsurtheil, oder

b. indem ich die Wahrnehmungen in einem Bewusstseyn überhaupt verbinde, wodurch nicht mein Zustand, sondern das Object erkannt wird; und das giebt ein Erfahrungsurtheil.

Das Urtheil in *a.* hat nur subjective Gültigkeit, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Das Urtheil in *b.* hat objective Gültigkeit, ohne Beziehung auf unsern Zustand. Daher ist es zur Erfahrung nicht genug, Wahrnehmungen zu vergleichen, und vermittelst des Urthei-

lens in einem Bewufstseyn zu verknüpfen, dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung seyn kann; sondern ich mufs durch einen Verstandesbegriff die Wahrnehmungen in einem Bewufstseyn überhaupt verbinden (Pr. 82.).

7. Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann, nehmlich das Erfahrungsurtheil. Die gegebene Anschauung mufs durch dasselbe unter einem Begriff (der Kategorie) subsumirt werden, der dem empirischen Urtheil Allgemeingültigkeit verschafft, indem er der Anschauung die Art bestimmt, wie sie zu Urtheilen dienen kann. Es sei z. B. der Begriff der Ursache ein solcher Begriff, so bestimmt er, dafs der Begriff der Anschauung der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältnifs des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff (eine Kategorie), der nur dazu dient, ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen (Pr. 82. f.).

8. Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil werden kann, zuerst erfordert: dafs die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriff, z. B. der Ursache, subsumirt werde; z. E. die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über die Luft in Ansehung der Ausspannung als hypothetisch bestimmt. Man nehme auch das Beispiel, das wir gleich anfänglich (in 1.) angeführt haben, um die Beschaffenheit eines Erfahrungsurtheils ins Licht zu setzen, welches sehr leicht einzusehen ist. Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Das ist ein Wahrnehmungsurtheil, denn ich verknüpfe hier blofs zwei Wahrnehmungen, dafs die Sonne den Stein bescheint, und dafs er warm wird, als zwei auf einander folgende Zustände in meiner subjectiven Wahrnehmung. Diese Verknüpfung enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere auch noch so oft wahr-

genommen haben; die Wahrnehmungen finden fich nur gewöhnlich fo verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, fo kömmt über die Wahrnehmung noch der Verftandesbegriff der Urfache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenfcheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, und ift dennoch fynthetifch. Die Luft ift elaftifch, als Erfahrungsurtheil, d. i. als ein folches, welches die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat mit Nothwendigkeit ausfagt, fetzt ein anderes voraus, nehmlich, dafs fie die Urfache der Ausdehnung ift, die wir an ihr gewahr werden. Die Anfchauung der Luft und die Ausdehnung derfelben wird alfo in diefem letztern Urtheile unter den Begriff der Urfache und Wirkung fubfumirt, wodurch die Wahrnehmungen (der Luft und der Elafticität) in Anfehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetifchen) beftimmt werden, und dadurch das kategorifche Erfahrungsurtheil, die Luft ift elaftifch, möglich machen.

9. Erfahrungsurtheile find jederzeit fynthetifch; denn es wäre ungereimt, ein analytifches Urtheil auf Erfahrung zu gründen. Dafs ein Cörper ausgedehnt fei, ift alfo ein Erfahrungsurtheil. Denn das kann ich fchon wiffen, wenn ich nur blofs den Begriff des Cörpers entwickele (Pr. 27.).

10. Zergliedert man alle feine fynthetifchen Urtheile, fo wird man fie niemals aus blofsen Anfchauungen beftehend finden, die etwa durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden wären. Es ift auch gewifs, dafs felbft die Urtheile der reinen Mathematik, in ihren einfachften Axiomen, von diefer Bedingung nicht ausgenommen find. Die gerade Linie ift die kürzefte zwifchen zwei Puncten, ift z. B. ein fynthetifches Urtheil, das die Anfchauung der geraden Linie unter den reinen Verftandesbegriff der Gröfse fubfumirt, f. Gröfse (Pr. 84. f.).

11. Um nun die Möglichheit der Erfahrungsurtheile darzulegen, wollen wir hier die verfchiedenen Arten der Urtheile, dann die ihnen parallellaufenden reinen Ver-

ſtandesbegriffe, in einer vollſtändigen Tafel aufſtellen. Hierdurch werden auch die Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrungsurtheile ganz genau beſtimmt werden. Denn ſie ſind Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter jene reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.).

A.

Logiſche Tafel
der Formen oder logiſchen Momente
aller Urtheile

1.
der Quantität nach
ſind alle Urtheile entweder
Allgemeine, oder
Beſondere, oder
Einzelne.

2.
der Qualität nach
ſind alle Urtheile entweder
Bejahende, oder
Verneinende, oder
Unendliche.

3.
der Relation nach
ſind alle Urtheile entweder
Kategoriſche, oder
Hypothetiſche, oder
Disjunctive.

4.
der Modalität nach
ſind alle Urtheile entweder
Problematiſche, oder
Aſſertoriſche, oder
Apodiktiſche. (C. 95.)

B.

Transſcendentale Tafel
der Stammbegriffe des reinen Verſtandes,
oder Kategorien.

1.
der Quantität nach:
Einheit (das Maaſs)
Vielheit (die Menge)
Allheit (das Ganze)

2. der Qualität nach:	3. der Relation nach:
Realität (transscendentale Position)	Substantialität (Substanz und Accidenz.
Negation (transscendentale Aufhebung)	Causalität (Ursache und Wirkung)
Limitation (Einschränkung.)	Wechselwirkung (Gemeinschaft.)

4.
der Modalität nach:

Möglichkeit	—	Unmöglichkeit
Wirklichkeit	—	Nichtseyn
Nothwendigkeit	--	Zufälligkeit (C. 106).

C.
Reine physiologische Tafel der allgemeinen Grundsätze der Naturwissenschaft oder aller Erfahrungsurtheile.

Mathematische:

1.
Axiomen der Anschauung.
Princip derselben:
Alle Anschauungen sind extensive Gröfsen (C. 202. M. I. 236.

2.
Anticipationen der Empfindung (Wahrnehmung, in so fern Empfindung darin ist)
Princip derselben:
Alle Empfindungen sind intensive Gröfsen *) (C. 207. M. I. 243.)

*) Kant drückt dies Princip so aus: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Gröfse, d. i. einen Grad. Aber das Reale ist der Gegenstand der Empfindung durch den Verstandesbegriff gedacht. Nun ist es aber nicht der Verstandesbegriff der Realität, sondern das, was macht, dafs dieser nicht leer ist, was die intensive Gröfse hat, und das ist die Empfindung. Das hat auch Kant sagen wollen.

Philosophische

3.

Analogien der Erfahrung.
Princip derselben:

Alle Erfahrungen sind nothwendige Verknüpfungen der Wahrnehmungen untereinander *) (C. 218. M. I. 256.)

a. Analogie: Grundsatz der Substantialität:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: daſs in ihnen etwas beharret, woran alles andere wechselt**). (C. 224. M. I. 264.)

b. Analogie: Grundsatz der Causalität:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: daſs die Folge der Zustände des Beharrlichen nothwendig ist, und weder gleichzeitig gemacht

*) Kant: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Ich habe das Princip nur darum etwas anders ausgedrückt, damit es in die Augen falle, daſs die nothwendige Verknüpfung das für die Erfahrung ist, was die extensive und intensive Gröſse für die Anschauung und Empfindung ist.

**) Kant: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Ich habe in jedem Grundsatze mit angeben wollen, daſs er eine der drei Arten aussagt, wie die Wahrnehmungen untereinander verknüpft werden, so daſs diese Verknüpfung mit Nothwendigkeit verbunden ist, und der Zusammenhang der Wahrnehmungen dadurch objectiv wird. Daſs aber das Quantum der Substanz in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird, ist, dünkt mich, schon ein vom Grundsatze der Substantialität abgeleiteter Satz, der zwar in die transscendentale Naturlehre, aber nicht zum Grundsatze der Substantialität gehört.

noch umgekehrt werden kann. *) C. 232.)
M. I. 274.)

c. Analogie: Grundsatz der Wechselwirkung:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch mit einander nothwendig verknüpft: daſs das Zugleichseyn der Zustände des Beharrlichen nothwendig ist, und nicht in eine objective Folge der Zustände verwandelt werden kann. **) (C. 256. M. I. 303.

4.

Postulate der Erfahrungserkenntniſs überhaupt:

Princip derselben.

Alle Erfahrungserkenntniſs steht in nothwendiger Verknüpfung mit den Bedingungen der Erfahrung überhaupt. ***)

*) Kant: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung. Da dieser Grundsatz das Gesetz der Causalität selbst ist, so sollte er wohl nicht so ausgedrückt werden, als setze er dies Gesetz noch voraus. Ich habe daher das Gesetz selbst im Grundsatze angegeben.

**) Kant: Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Sollte wohl heiſsen, die Erfahrung vom Zugleichseyn der Substanzen ist nur dadurch möglich, daſs sie in durchgängiger Wechselwirkung sind. Denn der Grundsatz soll die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung aussagen, und nicht die Wechselwirkung als ein bloſses Prädicat des Zugleichseyns angeben. Ich habe den Grundsatz, wie oben, ausgedrückt, um die Uebereinstimmung mit dem vorhergehenden zugleich zu bezeichnen.

***) Dies Princip hat Kant nicht, es ist aber offenbar der allgemeine Satz, der alle Postulate des empirischen Denkens oder der Erfahrungserkenntniſs in sich vereinigt.

Dynamische.

a. Poſtulat der Möglichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand der Erkenntniſs möglich — im Gegentheil unmöglich *) (kann ſich unter den Erfahrungen befinden, man kann Erfahrungserkenntniſs davon erlangen — oder nicht.)

b. Poſtulat der Wirklichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand der Erkenntniſs wirklich — im Gegentheil nicht wirklich **) (in der Erfahrung vorhanden — oder nicht.)

c. Poſtulat der Nothwendigkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den transſcendentalen Geſetzen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand nothwendig ***) (muſs in der Erfahrung vorhanden ſeyn, wenn er auch nie empfunden würde, — oder nicht) — (C. 265. f. M. I. 313 — 315.) (C. 200. M. I. 234. Pr. 86).

*) Kant: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinſtimmt, iſt möglich.

**) Kant: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

***) Kant: Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig. Man wird leicht einſehen, wenn man die Artikel: Erfahrung, Erfahrungsurtheil, Analogie, Analogien der Erfahrung, Katego-

13. Wir wollen nun alles bisherige in einen Begriff zusammen fassen. Man muss aber zuvörderst sich erinnern, dass hier nicht die Rede sey von der Entstehung eines Urtheils über einen Gegenstand der Erfahrung, wozu Beobachtungen und Versuche über diesen Gegenstand den Stoff hergeben, so dass dadurch eine Erkenntniss entspringt, welche man gewöhnlich Erfahrung*) nennt. Hier ist nicht die Rede von der Entstehung dieser Erfahrung, sondern der Erfahrungsgegenstände und ihrer Verknüpfung selbst, also von dem, was dazu nothwendig gehört. Die Entstehung der Erfahrungsurtheile durch Beobachtung, Versuche und Vergleichung mehrerer Erfahrungsgegenstände, ihrer Zustände und der Veränderungen derselben unter einander, gehört in die empirische Psychologie, und würde selbst auch da niemals gehörig entwickelt werden können, ohne die Voraussetzung dessen, was wir jetzt, als zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehörig, untersuchen (Pr. 87.).

14. Erfahrung besteht nun aus Anschauungen und Urtheilen. Urtheile aber aus sinnlichen Anschauungen sind bei weitem noch nicht Erfahrungsurtheile. Denn jene würden nur die besondere und zufällige Verbindung der Wahrnehmungen aussagen, die Erfahrungsurtheile aber sollen eine Erfahrung über-

rie u. a. m. durchgedacht hat, dass ich in obiger Tafel nicht etwa von Kant abweiche, oder andere Grundsätze angebe, sondern nur diese Grundsätze theils übereinstimmender, theils den Sinn derselben bestimmter auszudrücken gesucht habe.

*) Hier bedeutet Erfahrung bloss die Wahrnehmung dessen, was in einer schon gegebenen Erfahrung zufällig, und durch die Sinne gegeben ist, und das Angeben und Bestimmen dieser Wahrnehmungen durch Urtheile. Es ist z. B. etwas Empirisches, durch Beobachtungen und Versuche die Ursachen des Blitzes entdecken, welches man freilich auch Erfahrung nennt; aber die nothwendige Verknüpfung zwischen der elektrischen Materie und dem Phänomen des Blitzes, durch das Gesetz der Causalität, bringt diese Erfahrung ursprünglich hervor.

haupt ausſagen. Die Wahrnehmungsurtheile ſagen alſo den Zuſtand des wahrnehmenden Subjects beim Erkennen aus, die Erfahrungsurtheile aber den Zuſtand des zu erkennenden Objects oder Gegenſtandes. Das Erfahrungsurtheil muſs alſo noch über die ſinnliche Anſchauung und die logiſche Verknüpfung derſelben in einem Urtheile (nachdem ſie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) etwas hinzufügen, was das ſynthetiſche Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemeingültig beſtimmt, und das iſt derjenige Begriff, der die Anſchauung in Anſehung einer der zwölf Formen der Urtheile (in 12 A) beſtimmt, und der ein Begriff *) von derjenigen ſynthetiſchen Einheit der Anſchauungen iſt, die nur durch eine gegebene logiſche Function der Urtheile (die in 12, A, alle aufgeſtellt ſind) vorgeſtellt werden kann (Pr. 81. f.).

15. Die Sache der Sinne iſt, anzuſchauen, der Verſtand denkt. Denken aber heiſst nichts anders, als Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Denke ich mir z. B. den Tiſch, ſo vereinige ich die Vorſtellung des Tiſchblatts, der Beine, des Schiebkaſtens in Ein Bewuſstſeyn, oder ſtelle mir alles dieſes in einer einzigen Vorſtellung vor. Dieſe Vereinigung iſt entweder zufällig und ſubjectiv, oder nothwendig und objectiv. Die Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil; denn wenn ich mir den Tiſch vorſtelle, ſo iſt dieſe Vorſtellung nichts anders, als ein Inbegriff aller der Urtheile: der Gegenſtand hat ein Tiſchblatt, Beine, Schiebkaſten u. ſ. w. Denken und urtheilen iſt alſo einerlei. Daher ſind Urtheile entweder bloſs ſubjectiv, oder auch objectiv. Die logiſchen Momente aller Urtheile (12, A) ſind ſo viel mögliche Arten, zufällig zu einander kommende Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn zu vereinigen (zu denken). Dienen aber eben dieſelben als Begriffe (12 B), ſo ſind ſie Begriffe von der

*) Dieſe Begriffe ſind in 12, B alle aufgeſtellt.

nothwendigen Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn. Dieſe Vereinigung in einem Bewuſstſeyn iſt entweder analytiſch, durch die Identität, oder ſynthetiſch, durch die Zuſammenſetzung und Hinzukunft verſchiedener Vorſtellungen zu einander. Ein Erfahrungsurtheil beſteht nun in der ſynthetiſchen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn, ſo fern dieſelbe nothwendig iſt. Die reinen Verſtandesbegriffe (12, B.) ſtellen alſo die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vor (Pr. 88. f.).

16. Wenn Urtheile die Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn enthalten, ſo ſind ſie Regeln. Wenn dieſe Regeln die Vereinigung als nothwendig vorſtellen, ſo ſind ſie Regeln *a priori*; werden ſie von keinen andern Regeln weiter abgeleitet, ſo ſind ſie Grundſätze. Da nun diejenigen Urtheile, welche die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn enthalten, und daher, der Form des Denkens nach, die Erfahrung allein möglich machen, von keinem andern Urtheile weiter abgeleitet ſind, ſo ſind ſie die Grundſätze *a priori* möglicher Erfahrungsurtheile (ſie ſind in 12, C. aufgeſtellt) (Pr. 89. f.).

17. Dieſe Grundſätze möglicher Erfahrungsurtheile ſind nun zugleich allgemeine Geſetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden, da Natur der Inbegriff aller Erfahrungsgegenſtände iſt. Folglich iſt hiermit zugleich eine andere Aufgabe, welche die Anfänge aller Naturlehren uns aufgeben, wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich? aufgelöſet. Denn

a. das Syſtematiſche einer Wiſſenſchaft iſt hier vollkommen anzutreffen; weil jene logiſche Tafel (12, A) ein logiſches Syſtem ausmacht, das die formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt enthält (S. Kategorie).

b. die Begriffe, welche auf dieſes Syſtem gegründet ſind (12, B.), und die Bedingungen zu allen ſyntheti-

schen und nothwendigen Urtheilen enthalten, machen eben darum ein transscendentales System aus.

c. die Grundsätze (12, C.), vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumirt werden, machen ein physiologisches d. i. Natursystem aus. Dieses Natursystem geht vor aller empirischen *) Naturerkenntniss her. Alle Naturerkenntniss aus der Erfahrung wird durch diese erst möglich gemacht, und sie kann daher die eigentliche allgemeine und reine, d. i. mit keiner Erfahrungserkenntniss vermischte, Naturwissenschaft genannt werden. Diese Naturwissenschaft muss aber wohl unterschieden werden von der, die Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft vorträgt. Diese enthält zwar auch lauter Principien, die nicht empirisch sind (denn darum führen sie eben den Namen der metaphysischen Anfangsgründe); aber sie legen doch den empirischen Begriff einer Materie zum Grunde, und stellen den Umfang der Erkenntniss dar, deren die Vernunft über diesen Gegenstand *a priori* fähig ist. Jene reine Naturwissenschaft aber handelt, ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobject, von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen. Sie ist daher die transscendentale Naturwissenschaft (Pr. 90. N. VII. f.).

18. Das erste jener physiologischen Grundsätze (12, C. 1.) subsumirt alle Anschauung in Raum und Zeit unter den Begriff der Grösse, und ist in so fern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweite (12, C. 2.) subsumirt alle Empfindung, nicht geradezu unter den Begriff der Grösse, weil Empfindung weder Raum noch Zeit enthält, ob sie gleich den ihr correspondirenden Gegenstand in beide setzt. Allein es ist zwischen Empfindungsvorstellung (welche durch den Begriff der Realität ge-

*) Durch sogenannte Erfahrungen in der Physik und Chemie.

dacht wird) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anſchauung in der Zeit, doch ein Unterſchied, der eine Gröſse hat, da nehmlich zwiſchen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finſterniſs, zwiſchen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte u. ſ. w., immer noch kleinere Grade gedacht werden können. Eben ſo finden zwiſchen jedem Grade der Erfüllung des Raums und dem völlig leeren Raume, ſo wie ſelbſt zwiſchen einem Bewuſstſeyn und dem völligen Unbewuſstſeyn (der pſychologiſchen Dunkelheit) immer noch kleinere Grade ſtatt. Daher iſt keine Wahrnehmung möglich, welche einen Mangel bewieſe. Der Verſtand kann durch dieſen Grundſatz ſogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empiriſchen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ausmachen, anticipiren. Dieſer Grundſatz, daſs alle Empfindungen (das Reale der Erſcheinungen *) Grade haben, iſt ein zweites Princip der Anwendung der Mathematik (*matheſis intenſorum*) auf Erfahrung (Pr. 91. f.).

19. Das dritte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 3. Princip) beſtimmt das Verhältniſs der Wahrnehmungen untereinander, daſs ſie nehmlich durch nothwendige Verknüpfungen im Verſtande Erfahrungen werden, und iſt in ſo fern eine dynamiſche (durch Begriffe bewirkte) Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen. Daher müſſen Erſcheinungen unter den Begriff

a. der Subſtanz (des Beharrlichen), welcher aller Beſtimmung des Daſeyns zum Grunde liegt, und den Begriff der Accidenzen (der wechſelnden Beſtimmungen) (12, C. 3. a.);

b. der Wirkung in Beziehung auf ihre Urſache, welche Beeriffe aller Beſtimmung der Zeitfolge unter den Erſcheinungen, den Begebenheiten zum Grunde liegen (12, C. 3. b.); und

*) S. die Anmerkung zu 12, C. 2.

c. der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), welcher aller Beſtimmung des Zugleichſeyns der Erſcheinungen, in ſo fern daſſelbe durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden ſoll, (12, C. 3. c.)

ſubſumirt werden. Dieſe Grundſätze ſind die eigentlichen (transſcendentalen) Naturgeſetze, welche dynamiſch (oder philoſophiſch) heiſsen können, weil man ſie nicht in der Anſchauung, wie die Gröſsen, darſtellen, ſondern bloſs durch Begriffe denken kann. (Pr. 92. f.).

20. Das vierte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 4. Princip) beſtimmt das Verhältniſs der Erſcheinungen zur Erfahrung überhaupt, daſs ſie durch nothwendige Verknüpfung der Erkenntniſs derſelben mit dem Vermögen der Erfahrung noch eine beſondere Beſtimmung erhalten, nehmlich die, in welcher Erkenntniſskraft der Gegenſtand entſpringt und ſeinen Sitz hat; und iſt ebenfalls in ſo fern eine dynamiſche Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen, nicht unter einander in der Erfahrung, ſondern der Verknüpfung deſſelben mit der Erfahrung überhaupt. Erſcheinungen müſſen

a. mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmen, das heiſst, in einen Begriff vereinigt, ſie ſind möglich oder bloſs im Verſtande vorhanden (12, C. 4. a.).

b. mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, das heiſst, in einen Begriff vereinigt, ſie ſind wirklich oder in den Sinnen vorhanden, hängen mit den Wahrnehmungen zuſammen (12, C. 4. b.); oder

c. mit den formalen und materialen Bedingungen zugleich, ſo daſs der Gegenſtand ſchon durch die bloſſe Vernunft als vorhanden erkannt werden muſs, ſo iſt er, wenn es in einen Begriff vereinigt, oder gedacht wird, nothwendig (12, C. 4, c.).

21. In dieſem Artikel iſt zugleich das Weſentliche im Syſtem der Kategorien (12, B.) gezeigt wor-

den, nehmlich das, warum dies Syſtem allein zur Philoſophie gezählt zu werden verdient. Es iſt nehmlich die wahre Bedeutung dieſer reinen Verſtandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau beſtimmt worden. Sie ſind für ſich ſelbſt nichts als logiſche Functionen. So iſt z. B. der Begriff der Allheit diejenige logiſche Function, durch welche allgemeine Urtheile möglich werden; indem durch dieſen Begriff die Subſumtion des Subjects unter den Begriff des Prädicats als allgemein vorgeſtellt wird, nehmlich daſs alle Glieder der Sphäre des Begriffs im Subject unter den Begriff des Prädicats gehören. Als ſolche Functionen, d. i. Einheiten der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen, machen ſie nicht den mindeſten Begriff von einem Object an ſich ſelbſt aus; man kann ſich z. B. keine Allheit vorſtellen, wenn man von aller Anſchauung in Raum und Zeit dabei abſtrahirt, denn in der Allheit liegt das Merkmal der Vielheit, und dieſes ſetzt das Zählen voraus, dieſes aber iſt das Hinzuthun einer Einheit zu der andern, welches nur nach einander, das iſt als Beſtimmung der Zeit möglich iſt. Die Kategorien bedürfen alſo, daſs ihnen ſinnliche Anſchauungen zum Grunde liegen, und dienen alsdann nur dazu, empiriſche Urtheile in Anſehung der Functionen zu urtheilen zu beſtimmen, und dadurch zu allgemeingültigen oder Erfahrungsurtheilen zu machen (Pr. 120. f.). S. übrigens Kategorie.

Kant. Prolegomenen, §. 2. c, 1. S. 27. — §. 18. — 25. S. 77 — 93. — §. 39. S. 120.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. §. 9. S. 95. — III. Abſchn. §. 10. S. 106. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 200. — 1. S. 202. — 2. S. 207. — 3. S. 218. — A. S. 224. — B. S. 232. — C. S. 256. — 4. S. 265.

Erfüllung des Raums,

expletio ſpatii. So heiſst in der Dynamik die Eigenſchaft der Materie, daſs ſie allem Beweglichen

widerſtehet, das durch ſeine Bewegung in einen gewiſſen Raum einzudringen beſtrebt iſt. (N. 31.); oder, daſs ſie den materiellen Subſtanzen im Raum Widerſtand leiſtet (S. II. 392.).

2. Die Erfüllung des Raums iſt entweder mathematiſch, oder dynamiſch, je nachdem man ſich den Grund dieſer Erfüllung vorſtellt. Die mathematiſche Erfüllung des Raums iſt diejenige, welche auf abſoluter Undurchdringlichkeit, d. i. auf der Vorausſetzung, daſs die Materie, als ſolche, gar keiner Zuſammendrückung fähig ſey, beruht; die dynamiſche Erfüllung des Raums iſt diejenige, die auf relativer Undurchdringlichkeit, d. i. auf dem Widerſtande beruht, der mit den Graden der Zuſammendrückung proportionirlich wächſt (N. 40.), ſ. Bewegung, 7.

Erhaben,

ſ. Erhabenheit.

Erhabene,

ſ. Erhabenheit.

Erhabenheit,

ſublimitas. So nennt man diejenige Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs er ſchlechthin, abſolut, in aller Abſicht, über alle Vergleichung groſs iſt (U. 80. 84.). Sie muſs aber eigentlich im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Gegenſtande geſucht werden, deſſen Beurtheilung die Stimmung der Erhabenheit veranlaſst (M. II. 561. U. 95.). Dieſe Stimmung entſteht allemal, wenn wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur auſser uns (ſo fern ſie auf uns einflieſst), überlegen zu ſeyn uns bewuſst werden können. Alles, was das Gefühl unſrer Ueberlegenheit in uns erregt, heiſst daher erhaben (M. II. 578. U. 109.).

2. Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt (M. II. 588. U. 115.). Eine ägyptische Pyramide ist z. B. erhaben; denn das Interesse der Sinne bei der Anschauung derselben ist, das Ganze derselben in Eine Sinnenvorstellung (Anschauung) zusammen zu fassen, nun fühlt sich aber dabei die Einbildungskraft zu schwach, diese Idee des Ganzen in der Anschauung zu erreichen, und dieser Widerstand des Gegenstandes (der Pyramide) gegen das Interesse der Sinne (sich dieselbe ganz in der Anschauung darzustellen) versetzt in ein rührendes Wohlgefallen. Wir sollten also nicht den Gegenstand (die Pyramide) erhaben, sondern zur Darstellung der Erhabenheit im Gemüth tauglich nennen (U. 76.). Das sind nun diejenigen Gegenstände der Natur, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit mit sich führt (U. 93.). Die Bestrebung zur Zusammenfassung überschreitet hier das Vermögen der Einbildungskraft in der ästhetischen Grösenschätzung, d. i. in der durch blose Anschauung, welche ihre Grenze hat; also betrifft die Beurtheilung, dass der Gegenstand erhaben sey, nur die Gemüthsstimmung des Subjects (nicht das Object oder den Gegenstand) (M. II. 559. U. 93. f.).

3. Kant handelt im zweiten Buche des ersten Theils der Critik der Urtheilskraft die Analytik des Erhabenen ab (U. 74. — 131.), d. i. denjenigen Theil der Critik der ästhetischen Urtheilskraft, der das Geschäft des Beurtheilungsvermögens des Erhabenen in seine Elemente auflöset. Er macht zuerst einen Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen, indem er das Schöne und Erhabene mit einander vergleicht, die Uebereinstimmung und den Unterschied zwischen beiden zeigt, und darauf aufmerksam macht, dass die Erhabenheit nicht in dem Gegenstande, sondern in uns liegt (U. 23.).

A. Das Erhabene kömmt nehmlich mit dem Schönen darin überein, dass

a. beides für sich selbst gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie etwa das Angenehme);

b. beides ein Reflexionsurtheil voraussetzt (d. i. ein Urtheil über eine gegebene Vorstellung, die im Gemüth mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund diesen Zustand des Gemüths zu erhalten);

c. beides liegt also die Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstandde zum Grunde; daher sind auch

d. beiderlei Urtheile einzelne; und

e. subjectiv - allgemeingültige (M. II. 534. U. 74).

B. Das Erhabene ist darin vom Schönen unterschieden, dass

a. das Erhabene die Unbegrenztheit am Gegenstande, das Schöne die Begrenzung (Form) des Gegenstandes betrifft; so dass

b. das Erhabene für die Darstellung eines unbestimmten Vernunftbegriffs (einer Idee), das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs (der subjectiven Zweckmäsigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen Zweck) genommen zu werden scheint; und

c. das Wohlgefallen im Gefühl des Erhabenen mit der Vorstellung der Quantität (Gröse), das Wohlgefallen im Gefühl des Schönen mit der Vorstellung der Qualität (Beschaffenheit) verbunden ist;

d. das Erhabene nur indirecte (durch augenblickliche Hemmung und darauf sogleich folgende desto stärkere Ergiessung der Lebenskräfte), das Schöne aber directe ein Gefühl des Lebens bei sich führt; und daher

e. das Erhabene als Rührung die Einbildungskraft auf eine ernsthafte Weise beschäftigt und mit Reizen unvereinbar, das Schöne aber mit Reizen und einer splendiden Einbildungskraft vereinbar ist; so dass

f. das Wohlgefallen am Erhabenen bloss negative Lust (Bewunderung), das Wohlgefallen am Schönen aber positive Lust genannt zu werden verdient;

g. das Erhabene der Form nach zweckwidrig, das Schöne zweckmässig für unsre Urtheilskraft erscheint;

h. das Erhabene der Einbildungskraft unangemessen, das Schöne als ein Gegenstand, der für unsre Urtheilskraft gleichsam vorherbestimmt ist, erscheint;

i. das Erhabene gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft ist, das Schöne aber an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht.

(M. II. 536. U. 75.).

4. Das Erhabene wird aber eingetheilt in das Mathematisch-Erhabene und das Dynamisch-Erhabene (U. 79.). Die Eintheilung gründet sich auf die verschiedene Beziehung der mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundenen Bewegung des Gemüths, beim Gefühl des Erhabenen, auf das Erkenntnifs- oder auf das Begehrungsvermögen. Das Mathematisch-Erhabene ist, wenn das Gemüth bei der Beurtheilung eines Gegenstandes eine Bewegung empfindet, die auf das Erkenntnifsvermögen bezogen wird, da denn der Gegenstand mathematisch-erhaben heisst; mit dem Dynamisch-Erhabenen verhält es sich eben so in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Natur im ästhetischen Urtheile als Grösse, die wir ästhetisch nicht zusammenfassen können, aber die doch unsre Vernunftidee vom Unendlichen nicht erreicht, ist mathematisch erhaben; als Macht aber, der wir als Sinnen-

wesen nicht widerstehen würden, die aber über uns als frei handelnde Vernunftwesen keine Macht hat, ist sie dynamisch-erhaben. Man muss sich aber nicht wirklich fürchten, um das Dynamisch-erhabene zu fühlen, denn an einem Schrecken kann man kein Wohlgefallen finden; sondern man denkt sich nur den Fall, da wir der Macht vergeblich Widerstand thun werden. So ist der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt dynamisch-erhaben; aber in Ruhe ist er mathematisch-erhaben. Die Natur wird also in unserm ästhetischen Urtheile als dynamisch-erhaben beurtheilt, wenn die Darstellung ihrer Macht dem Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur fühlbar macht. Das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unsers Vermögens (M. II. 575.), so wie die Anlage zu demselben in unsrer Natur ist (U. 102 — 106.). Die Natur wird aber als mathematisch-erhaben beurtheilt, wenn die Darstellung ihrer blossen Grösse (Quantität) alles dieses bewirkt.

5. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist nun,

A. der Quantität nach, allgemeingültig, denn ich verlange, ein jeder soll den Gegenstand erhaben finden (U. 82.). Da erhaben so viel als über alle Vergleichung gross heisst, so giebt es keinen Maasstab für das Erhabene, und es ist also eine Grösse, die bloss sich selber gleich ist (U. 84.). Folglich ist das erhaben, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist (U. 84.), und was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maasstab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II. 549.). Zu der Idee des Erhabenen wird die ästhetische Grössenschätzung erfordert, erreicht diese bei einem Gegenstande ihr Maximum (ihre äusserste Grenze), so führt der Gegenstand in unsrer Beurtheilung desselben die Idee des Erhabenen mit sich (U. 85. f.). Zu einem reinen ästhetischen Urtheile über das Erhabene muss man dieses an einer Grösse in der rohen Natur aufzeigen; denn in dieser Art der

Vorſtellung enthält die Natur nichts Ungeheueres (denn das iſt dasjenige, was durch ſeine Gröſse den in ſeinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtet; ein reines Urtheil über das Erhabene muſs aber, als äſthetiſch, gar keinen Zweck des Gegenſtandes zum Beſtimmungsgrunde haben). Beiſpiele vom Mathematiſch-Erhabenen der Natur in der bloſsen Anſchauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht ſowohl ein gröſserer Zahlenbegriff (denn dieſe Zuſammenfaſſung hat für uns keine Grenze, man kann ſie ſo weit treiben, als man will, allein ſie iſt bloſs logiſch, im Verſtande, nicht äſthetiſch, in der Anſchauung), als vielmehr groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben wird (M. II. 562. U. 95.).

6. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt ferner,

B. der Qualität nach, ohne Intereſſe; denn es beſteht eigentlich in der Achtung für unſere eigene Beſtimmung (zu der es gehört, alles, was die Natur als Gegenſtand der Sinne für uns Groſses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu ſchätzen) (U, 96.). Die Qualität des Gefühls des Erhabenen iſt, daſs es ein Gefühl der Unluſt über das äſthetiſche Beurtheilungsvermögen an einem Gegenſtande iſt, die (der Relation nach) darin doch zugleich als zweckmäſsig vorgeſtellt wird; indem unſer eigenes ſinnliches Unvermögen uns das Bewuſstſeyn eines unbeſchränkten Vermögens (der Ideen im Theoretiſchen ſowohl, als Praktiſchen) entdeckt (M. II. 567. U. 100.). Das Gefühl des Erhabenen iſt alſo ein Gefühl der Unluſt aus der Unangemeſſenheit der Einbildungskraft in der äſthetiſchen Gröſsenſchäzzung zur Gröſsenſchätzung der Vernunft (ſo wohl der bloſsen Gröſse oder Quantität beim Mathematiſch-erhabenen, als auch der Macht beim Dynamiſch-erhabenen), und eine dabei zugleich geweckte Luſt, aus der Uebereinſtimmung eben dieſes Urtheils der Unangemeſſenheit des gröſsten ſinnlichen Vermögens, ſo fern die Beſtrebung doch für uns Ge-

fetz ift. Es ift nehmlich für uns Gefetz (der Vernunft), und gehört zu unferer Beftimmung, alles, was die Natur als Gegenftand der Sinne Grofses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu fchätzen, und fo wird durch jene Unluft die Luft an diefer unfrer überfinnlichen Beftimmung geweckt (M. II. 564. U. 97. f.). Das Gemüth fühlt fich aber in der Vorftellung des Erhabenen in der Natur bewegt, oder es ift mit diefer Vorftellung das Gefühl der Rührung verbunden (U. 43.); da es in dem äfthetifchen Urtheile über das Schöne der Natur in ruhiger Contemplation ift. Diefe Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erfchütterung verglichen werden, d. i. mit einem fchnell wechfelnden Abftofsen und Anziehen eben deffelben Objects; denn fie wird vermittelft augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender ftärkerer Ergiefsung der Lebenskraft gewirkt. Das Ueberfchwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem fie in der Auffaffung getrieben wird) ift für fie gleichfam ein furchtbarer Abgrund, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Ueberfinnlichen gefetzmäfsig, mithin für die Sinnlichkeit abftofsend und für die Vernunft anziehend. Das Urtheil felbft aber bleibt hierbei immer nur äfthetifch, weil es blofs das fubjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) als harmonifch vorftellt, ohne einen beftimmten Begriff vom Object zum Grunde zu haben. So wie nehmlich Einbildungskraft und Verftand in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, fo bringen Einbildungskraft und Vernunft durch ihren Widerftreit fubjective Zweckmäfsigkeit der Gemüthskräfte hervor (M. II. 565. U. 98. f.).

7. Das Wohlgefallen am Erhabenen ift alfo,

C. der Relation nach, fubjectiv zweckmäfsig. Wenn nehmlich eine Gröfse beinahe das äufserfte unferes Vermögens der Zufammenfaffung in eine Anfchauung erreicht, und die Einbildungskraft doch

durch die Zahlgröfsen zur äfthetifchen Zufammenfaffung in eine gröfsere Einheit aufgefordert wird, fo fühlen wir uns im Gemüth als äfthetifch in Grenzen eingefchloffen, und das macht Unluft, aber die Vernunft findet diefe und alle äfthetifche Zufammenfaffung zu klein für ihre Idee, und das macht Luft. Welches ift hier alfo die fubjective Zweckmäfsigkeit, und wodurch wird fie als Norm (Richtmaafs) vorgefchrieben, um in der blofsen Gröfsenfchätzung einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen zu finden? In einer äfthetifchen Gröfsenfchätzung ift die Zufammenfaffung zur Einheit des Maafses durch die Einbildungskraft allein für fie zweckmäfsig (U. 100. f.). Nun hat aber die äfthetifche Zufammenfaffung in eine Anfchauung der Einbildungskraft ihre eigene Grenze. Die Vernunft aber fordert Zufammenfaffung aller gegebenen Gröfsen in Eine Anfchauung (Totalität), und für alle Glieder einer fortwachfenden Zahlreihe Darftellung, und nimmt felbft das Unendliche von diefer Forderung nicht aus, vielmehr will fie daffelbe als ganz gegeben gedacht haben (M. II. 557. U. 91. f.). Das Unendliche aber ift fchlechthin grofs, und es als ein Ganzes auch nur denken zu können (unter einem Begriffe ganz zufammen zu faffen), erfordert ein überfinnliches Vermögen (Vernunft) im menfchlichen Gemüthe (M. II. 558. U. 92. f.). Die Einbildungskraft und Vernunft bringen alfo hier durch ihren Widerftreit fubjective Zweckmäfsigkeit der Gemüthskräfte hervor, d. i. machen, dafs wir uns, durch das unangenehme Gefühl unfrer finnlichen (theoretifchen oder praktifchen) Ohnmacht, unfres, der ganzen Natur (der Erkenntnifs und dem Willen nach) weit überlegenen überfinnlichen Vermögens, mit einem Gefühl der Luft, bewufst werden (U. 98. f.). Das Zufammenfaffen einer Vielheit in die Einheit ift eine fubjective Bewegung der Einbildungskraft, die dem innern Sinne (in welchem alles, wegen der Zeit, in einer Folge und nicht auf einmal, angefchauet werden kann) Gewalt

anthut, welche aber doch für die ganze Bestimmung des Gemüths als zweckmäſsig beurtheilt wird (U. 99. f.). Folglich wird die Unluſt im Gefühl des Erhabenen als zweckmäſsig vorgeſtellt (U. 100. f. M. II. 568.).

8. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt endlich,

D. der Modalität nach, nothwendig zweckmäſsig. Mit unſerm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir aber uns nicht leicht Eingang bei Andern verſprechen, weil zu einem ſolchen Urtheil eine gröſsere Cultur der Erkenntniſsvermögen erforderlich iſt (M. II. 579.). Was wir daher erhaben nennen, das wird dem rohen Menſchen bloſs abſchreckend vorkommen (U. 110. f.). Darum hat es aber doch ſeine Grundlage in der menſchlichen Natur, nehmlich in der Anlage zum Gefühl für praktiſche Ideen (dem Moraliſchen) (M. II. 581. U. 111. f.). Hierauf gründet ſich nun die Nothwendigkeit der Beiſtimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unſrigen, daſs wir nehmlich Jemanden das Gefühl abſprechen (U. 112.). Vom Zuſammenhange des Gefühls des Erhabenen mit dem überſinnlichen Subſtrat ſ. Ueberſinnliches.

9. Kant hat Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (S. II. 289. — 379.) geſchrieben, ſ. Schönheit. Er handelt in denſelben, in vier Abſchnitten, von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühls vom Erhabenen und Schönen; von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt; von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniſſe beider Geſchlechter; und von den Nationalcharaktern, in ſo fern ſie auf dem unterſchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhen.

Erkennen,

real denken, *cognoſcere*, *connoitre*. Sich Begriffe machen, die nicht nur keinen Widerſpruch enthalten,

ſondern auch einen möglichen Gegenſtand haben, der durch ſie gedacht wird. Sich einen Begriff machen, heiſst, denken, dieſem Begriffe aber objective Gültigkeit beilegen, heiſst, erkennen. Objective Gültigkeit heiſst aber die reale Möglichkeit des Begriffs, oder daſs der Gegenſtand, der durch ihn gedacht wird, mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) zuſammenhängt, d. i. ſich unter den Erſcheinungen befinden kann (C. XXVI.).

2. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen, iſt alſo nicht einerlei. Zum Erkenntniſſe gehören nehmlich zwei Stücke:

a. der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Kategorie);

b. die Anſchauung, dadurch der Gegenſtand gegeben wird.

Könnte dem Begriffe gar keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand, und durch ihn gar keine Erkenntniſs von irgend einem Dinge möglich; weil es dann nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könnte. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich, wie es Kant in der transſcendentalen Aeſthetik ſo wohl von den äuſſerlichen, als auch von den innerlichen Anſchauungen bewieſen hat, alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff (eine Kategorie) bei uns nur Erkenntniſs werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Dieſe Gegenſtände der Sinne müſſen aber ſogar durch Erfahrung gegeben ſeyn; weil wir durch Beſtimmung der *a priori* vorgeſtellten Gegenſtände, z. B. der reinen Anſchauung (in der Mathematik), nur Erkenntniſſe von den Dingen ihrer Form nach bekommen, alſo nur in der Vorausſetzung, daſs es Dinge giebt, die in dieſer Form angeſchauet werden (C. 146. f.).

3. Wenn ich z. B. eine Kraft denke, fo erkenne ich noch nichts. Ich denke blofs

a. den Begriff (des reinen Verftandes, oder die Kategorie) der Caufalität. Wenn ich aber einem Cörper bewegende Kraft beilege, fo habe ich

b. einen Gegenftand der Sinne, den ich durch den Begriff der bewegenden Kraft erkenne, nehmlich den Cörper. Ich erkenne ihn, heifst aber, ich beftimme den Begriff diefes in der Anfchauung gegebenen Gegenftandes, durch das, was ihm entweder durch etwas, was ich an ihm wahrnehme, oder als Bedingung feiner Möglichkeit zukömmt. Hier ift es das Letztere, denn ein Cörper könnte nicht in dem Verhältniffe (Relation) zu einem andern ftehen, dafs er das Eindringen diefes andern Cörpers, in den Raum, in welchem er fich befindet, verhinderte, wenn er nicht eine Kraft hätte, welche die Bewegung des eindringenden Cörpers vermindern, und endlich bis auf Null bringen könnte, d. i. eine bewegende Kraft. Folglich ift die bewegende Kraft des Cörpers ein wefentliches Stück deffelben, nehmlich dasjenige, wodurch es den Raum, den er einnimmt, erfüllt. Eben fo erkenne ich einen Menfchen, wenn ich mir feine Caufalität als einen Verftand denke; weil ich durch die Erfahrung weifs, dafs der Menfch nach Zwecken und Regeln, die auf diefe Zwecke gerichtet find, handeln kann. Nun kann ich auch einem überfinnlichen Wefen (z. B. Gott) bewegende Kraft und einen Verftand beilegen, weil die Moralität diefes von Gott nothwendig vorausfetzt. Das ift aber ein blofses Denken, denn es fehlt mir an der Anfchauung, ich kann ihn mir weder in irgend einem Orte im Raume, noch nach Zwecken handelnd vorftellen, weil beides Sinnlichkeit, das erfte die Form, das zweite die Materie derfelben, welche uns allein Zwecke giebt, vorausfetzt. Diefes Denken kann demohngeachtet Realität haben, weil nehmlich die Moralität ein folches überfinnliches Wefen nothwendig vorausfetzt, und ich mir alfo daffelbe nach der Analogie mit einer bewegenden Kraft und ei-

nem Verſtande denken muſs. Aber ich erkenne dadurch nichts (U. 479.), ſ. Analogie, 21.

4. Die Vernunft erkennt nun zwar auch *a priori* Objecte (z. B. in der Mathematik), aber auch die Begriffe von dieſen ſind für ſich nicht Erkenntniſſe, auſser ſo fern man vorausſetzt, daſs es Dinge giebt, die ſich der Form jener Objecte gemäſs uns darſtellen laſſen (P. 77. C. 147.), ſ. übrigens: Denken und Erkenntniſs.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede zur zweiten Aufl. S. XXVI. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II Hauptſt. II. Abſchn. §. 22. S. 146. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. Allgem. Anmerk. zur Teleologie. S. 479. f.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. I. S. 77.

Erkenntniſs,

cognitio, *connoiſſance*. Die beſtimmte Beziehung gegebener Vorſtellungen auf ein Object (d. i. das, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt, (C. 137.) *) ſ. Erkennen.

Das Object, auf das eine gegebene Vorſtellung bezogen wird, heiſst das Object oder der Gegenſtand

*) Kant ſcheint einen Unterſchied zu machen zwiſchen **Erkenntniſs**, wenn es ſubjective und wenn es objective genommen wird. Die gegebene Erklärung iſt die ſubjective Bedeutung, da ſie nehmlich als etwas im Subject betrachtet wird, dann gebraucht er das Wort im weiblichen Geſchlecht, und ſagt, die Erkenntniſs; betrachtet er aber Erkenntniſs objectiv, als einen Gegenſtand (Product der erſtern), der auch erkannt werden kann, wodurch man die Erkenntniſs von dem bekömmt, was Erkenntniſs überhaupt, oder auch eine beſondere Erkenntniſs iſt, ſo gebraucht er das Wort geſchlechtlos, und ſagt, das Erkenntniſs iſt eine objective Perception (C. 376.).

der Erkenntnifs (*res cognoscibilis*). Die Erkenntniffe *a priori* haben zwar auch ihren Gegenftand, allein derfelbe verdient doch nur in fo fern diefen Namen, in fo fern man vorausfetzt, dafs es Dinge giebt, die fich der Form diefer Gegenftände gemäfs darftellen laffen. Diefe Gegenftände der reinen Erkenntnifs find folglich nichts anders als die Formen *a priori* der wirklichen Gegenftände. Der Triangel des Mathematikers ift der Gegenftand einer reinen Erkenntnifs *a priori*, aber er ift doch eigentlich kein wirklicher d. i. realer Gegenftand, fondern nur die Form eines hölzernen oder meffingenen, kurz jedes Triangels in der Erfahrung (U. 454), f. Erkennen, 4. Ich bemerke noch, dafs es wohl erlaubt ift, eine blofse Vorftellungsart Erkenntnifs zu nennen, wenn fie ein Princip nicht der theoretifchen Beftimmung des Gegenftandes ift, was er an fich ift, fondern der praktifchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäfsigen Gebrauch derfelben werden foll. In diefer Bedeutung fagt man die Erkenntnifs Gottes (U. 257.).

Ich will nun die verfchiedenen Arten der Erkenntnifs alphabetifch anführen:

1. *a pofteriori*, empirifche, mechanifche (C. 749.), die nur durch Erfahrung möglich ift (C. 2.), oder ihre Quellen in der Erfahrung hat (C. 2.), die durch Wahrnehmungen ein Object beftimmt (C. 218). Z. B. die Erkenntnifs der Befchaffenheit des Goldes, f. *Apofteriori*.

2. *a priori*, die von der Erfahrung und felbft von allen Eindrücken der Sinne unabhängig ift (C. 2.); nicht die von diefer oder jener, fondern die fchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ift (C. 2. f.). Z. B. eine jede Veränderung hat ihre Urfache. Diefe Erkenntnifs *a priori* halten diejenigen für ein Hirngefpinft, welche, wie Epikur, alles aus der Erfahrung (den Wahrnehmungen) ableiten. Allein diefe können die Nothwendigkeit

in dem Satze, daſs alle Veränderung eine Urſache habe, und die Allgemeinheit deſſelben nicht zeigen, ſondern müſſen, wenn ſie conſequent ſeyn wollen, hinzuſetzen, ſo weit man bisher die Erfahrung gemacht habe. Sie wiſſen alſo auch nicht mit Sicherheit, ob die Veränderungen, deren Urſachen man noch nicht weiſs, auch eine Urſache haben. Aber ſelbſt der Begriff der Urſache ändert nach ihrer Vorſtellung ſein Weſen. Denn Urſache iſt das, was nothwendig und allemal vor einer Veränderung (der Wirkung) hergeht. Nach ihrer Vorſtellung kann die Urſache nicht nothwendig, ſondern nur zufällig, nicht allemal, ſondern nur gemeiniglich, vor der Veränderung, die ihre Wirkung heiſst, hergehen. Denn die Wahrnehmung giebt uns bloſs eine zufällige und einzelne Wirklichkeit, aber nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ſ. *A priori*. Wer aber gar beweiſen könnte, es gäbe keine Erkenntniſs *a priori*, der würde damit beweiſen, daſs es keine Vernunfterkenntniſs gäbe, denn Vernunfterkenntniſs und Erkenntniſs *a priori* iſt einerlei. Das hieſse aber auch beweiſen, daſs wir nicht ſchlieſsen können, denn wenn ich ſchlieſse, ſo erkenne ich ja ohne alle Erfahrung aus den Vorderſätzen, und dieſe Erkenntniſs iſt mit Nothwendigkeit verbunden und allgemein; ſie giebt, wenn der Schluſs richtig iſt, allemal eine objective Erkenntniſs, oder eine ſolche, die mit dem Object übereinſtimmt. Das Schlieſsen iſt eine Verbindung *a priori* (M. II, 175. P. 23.).

3. analytiſch, ſ. ſynthetiſch.

4. aus Begriffen, philoſophiſche, discurſive, ſ. Discurſiv und Acroamatiſch.

5. aus der Conſtruction der Begriffe, mathematiſche, ſ. Acroamatiſch und Conſtruction.

6. aus Principien, intellectuelle, rationale, *cognitio ex principiis*, diejenige, da ich das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Z. B. jeder Vernunftſchluſs iſt eine Form der

Ableitung einer Erkenntnifs aus einem Princip. Denn der Oberfatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, dafs alles, was unter der Bedingung deffelben fubfumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird.

Oberfatz: Alle Menfchen find fterblich;

Unterfatz: Cajus ift ein Menfch;

Schlufsfaatz: Alfo ift Cajus fterblich.

Sterblich ift hier der Begriff, der da macht, dafs alles, was unter der Bedingung deffelben, Menfch, im Unterfatz fubfumirt wird, wie hier Cajus, aus dem Begriff, fterblich, nach dem Princip, alle Menfchen find fterblich, für fterblich erkannt wird C. 357. 864).

7. discurfive, f. aus Begriffen.

8. empirifche, f. *A pofteriori.*

9. hiftorifche, *cognitio ex datis*, objectiv, eine Erkenntnifs, die urfprünglich blofs durch Wahrnehmung gegeben werden, und nicht aus einer andern Erkenntnifs (aus Principien), noch weniger *a priori* abgeleitet werden kann, z. B. dafs Jemand im Zorn gefcholten hat; fubjectiv, eine Erkenntnifs, die derjenige, der fie befizt, entweder durch unmittelbare Erfahrung, oder durch Erzählung, oder durch Belehrung (allgemeiner Erkenntniffe) erlangt hat. Z. B. der, welcher ein Syftem der Philofophie, etwa das Wolfifche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundfätze, Erklärungen und Beweife, zufammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, hat doch keine andere, als vollftändige hiftorifche Erkenntnifs der Wolfifchen Philofophie; denn er weifs und urtheilt nur fo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, fo weifs er nicht, wo er eine andere hernehmen foll. Er bildete fich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ift nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntnifs entfprang bei ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein

Vernunfterkenntnifs war, fo ift es doch, fubjectiv, blofs hiftorifch. Er hat gut gefafst und behalten, d. i. gelernt, und ift ein Gipsabdruck von einem lebenden Menfchen (C. 864.).

10. hyperphyfifche, f. fpeculative.

11. intellectuelle, f. aus Principien.

12. mathematifche, durch die Conftruction des Begriffs, f. Acroamatifch und Conftruction.

13. metaphyfifche, jenfeit der Erfahrung liegende Erkenntnifs. Bei ihr liegt weder äufsere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyfik, noch innere, welche die Grundlage der empirifchen Pfychologie ift, zum Grunde. Sie ift alfo Erkenntnifs *a priori*, oder aus reinem Verftande und reiner Vernunft. Sie unterfcheidet fich von der mathematifchen Erkenntnifs dadurch, dafs fie reine philofophifche Erkenntnifs ift. Sie mufs übrigens lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen (reine Sinnlichkeit, reiner Verftand und reine Vernunft). Z. B. die Erkenntnifs von Gott (Pr. 24.)

14. philofophifche, f. aus Begriffen.

15. praktifche, diejenige, welche es blofs mit Beftimmungsgründen des Willens zu thun hat (P. 36.), oder, eine folche, wodurch ich erkenne, was da feyn foll (C. 661). Z. B. du follft nicht lügen.

16. rationale, intellectuelle, f. aus Principien.

17. reine, eine folche Erkenntnifs *a priori*, der gar nichts Empirifches beigemifcht ift. Z. B. der Begriff der Urfache. Der Satz aber: jede Veränderung hat ihre Urfache, ift zwar *a prori*, aber enthält keine reine Erkenntnis; denn die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat ift *a priori*, aber das Subject, Veränderung, ift aus der Erfahrung (C.3.).

18. **fpeculative**, hyperphyfifche (Pr. 74), eine folche, die auf einen Gegenftand, oder folche Begriffe von einem Gegenftande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntnifs, oder phyfifchen Erkenntnifs, entgegengefetzt, welche auf keine andere Gegenftände oder Prädicate derfelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können. Z. B. es ift ein Gott, ift eine fpeculative Erkenntnifs; das Gold ift fchwer, eine Naturerkenntnifs (C. 662. f. M. I, 777.).

19. **fynthetifche**, eine folche Erkenntnifs, welche Begriffe mit einander verknüpft, die nicht in einander enthalten find. Z. B. einige Cörper find fchwer, denn der Begriff fchwer ift in dem Begriff Cörper nicht enthalten, wird in dem Begriff Cörper (etwas, das einen Raum erfüllt, und zwifchen Grenzen eingefchloffen ift) nicht wirklich gedacht. Sie vergröfsert ftets die Erkenntnifs, hier die vom Cörper, indem fie zu dem Begriffe vom Cörper etwas hinzu thut, und heifst eben daher fynthetifch (zufammenfetzend, hinzuthuend) (Pr. 25). Sie ift der analytifchen Erkenntnifs entgegengefetzt, welche blofs eine Entwickelung deffen ift, was in einem Begriffe enthalten ift. Z. B. alle Cörper find ausgedehnt, ift blofs eine Entwickelung des Begriffs Cörper, denn ohne den Begriff der Ausdehnung habe ich gar keinen Begriff von einem Cörper (Pr. 25.)

20. **theoretifche**, eine folche, wodurch ich erkenne, was da ift (C. 661); z. B. ein Cörper ift fchwer. Theoretifche Erkenntnifs der Vernunft heifst diejenige Erkenntnifs der Vernunft, die fo auf ihren Gegenftand bezogen wird, dafs fie diefen und feinen Begriff (der anderweitig gegeben werden mufs) blofs beftimmt (C. IX). Es giebt nur zwei folcher Erkenntniffe, welche ihre Objecte *a priori* beftimmen können: Mathematik und Phyfik; die erftere kann es ganz rein, die zweite wenigftens zum Theil rein, dann aber auch nach Maafsgabe anderer Erkenntnifsquellen als der der reinen Vernunft (C. X.).

21. transſcendentale, eine ſolche, die ſich mit unſrer Erkenntniſsart von Gegenſtänden überhaupt beſchäftigt, ſo fern dieſe Erkenntniſsart *a priori* möglich ſeyn ſoll (C. 25); oder, wodurch wir erkennen, daſs und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden, oder möglich ſind. Z. B. die Erkenntniſs, daſs der Raum eine Form der Anſchauung *a priori* iſt. Nicht eine jede Erkenntniſs *a priori* iſt alſo transſcendental (z. B. die Geometrie); aber eine jede transſcendentale Erkenntniſs iſt *a priori*, denn die Erkenntniſs davon, wie Erkenntniſs *a priori* entſpringt, und daſs ſie Erkenntniſs *a priori* iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſpringen (C. 80.).

22. unmittelbare, zwiſchen welcher und dem Gegenſtande nicht noch eine andere Erkenntniſs iſt. Z. B. Erkenntniſs durch Anſchauung iſt eine unmittelbare, weil die Anſchauung uns den Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt. Dagegen iſt die Erkenntniſs durch Begriffe eine mittelbare, weil zwiſchen derſelben und dem Gegenſtande noch die Anſchauung liegt. Wenn ich den Garten zu Wörlitz ſelbſt ſehe, ſo bekomme ich eine unmittelbare Erkenntniſs deſſelben (durch Anſchauung); wenn ich ihn beſchreiben höre, nur eine mittelbare. (C. 33.).

23. Zu den Erkenntniſſen wird auch die bloſse Anſchauung gerechnet, aber etwa ſo, wie man die Eins zu den Zahlen rechnet. Sie iſt ein nothwendiger Beſtandtheil aller Erkenntniſs, wenn dieſe nicht ein Hirngeſpinſt, oder ein bloſs leerer Gedanke ſeyn ſoll. Aber durch die Anſchauung allein habe ich zwar den Gegenſtand vor mir, aber ich erkenne ihn eigentlich noch nicht, indem noch nicht einmal die Vorſtellung, daſs ich einen Gegenſtand anſchaue, in mir iſt, denn dieſe Vorſtellung iſt ſchon ein Gedanke. Denn die Anſchauung ohne Begriffe iſt blind. Man kann daher nur uneigentlich ſagen, das Anſchauen iſt die eine Art zu erkennen. Aber ſicher iſt es, daſs es

ohne Anfchauung keine Erkenntnifs giebt. Denn man kann ohne Anfchauung nie ficher feyn, dafs die Begriffe, die wir uns machen, nicht leer find. Da wir nun das Ueberfinnliche nicht anfchauen können, fo giebt es für uns über die Gegenftände der Sinne hinaus keine Erkenntnifs, es ift nicht möglich, diefelben theoretifch zu beftimmen, weil uns nichts zu der Beftimmung derfelben gegeben ift, f. Ueberfinnliches (E. 7.).

Erkenntnifsvermögen,

facultas cognofcendi. Das Vermögen des Gemüths, das Dafeyn und die Veränderungen der Gegenftände zu beftimmen.

1. Das Erkenntnifsvermögen ift ein finnliches (Sinnlichkeit), wenn man durch daffelbe unmittelbare Vorftellungen (Anfchauungen) von dem Dafeyn der Gegenftände und ihren Veränderungen empfängt. So erhalte ich durch mein Geficht eine unmittelbare Vorftellung von meinem Garten, durch mein Gehör eine unmittelbare Vorftellung von der Mufik in dem benachbarten Zimmer, durch meinen Geruch eine unmittelbare Vorftellung von der Ausdünftung einer Blume u. f. w. Diefe Sinne gehören alfo zu meinem finnlichen Erkenntnifsvermögen. Diefes finnliche Erkenntnifsvermögen kann uns alfo nicht die Gegenftände darftellen, wie fie an fich find, fondern nur in ihren Verhältniffen zur menfchlichen Natur, z. B. wie fie als räumlich erfcheinen, welches fie darum nicht an fich find, f. Sinnlichkeit.

2. Das Erkenntnifsvermögen ift ein vernünftiges (Verftand in der weiteften Bedeutung des Worts), wenn man vermittelft deffelben das Dafeyn und die Veränderungen der Gegenftände durch Begriffe beftimmt (O. 122), f. Verftand. Es begreift den Verftand, die Urtheilskraft und die Vernunft (in der engften Bedeutung der Worte Verftand und Vernunft) in fich.

3. Sollen beide Erkenntnifsvermögen wirken, fo müffen fie wodurch zur Ausübung erweckt werden; diefes

geſchiehet dadurch, daſs Gegenſtände unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen (Anſchauungen) bewirken, theils unſere Verſtandesthätigkeit in Bewegung bringen, (die Anſchauungen auf Begriffe zu bringen). Unſer Erkenntniſsvermögen giebt aber (durch ſinnliche Eindrücke bloſs veranlaſst) aus ſich ſelbſt einen Zuſatz her zu dem Grundſtoff, den wir durch Eindrücke der Gegenſtände auf die Sinne empfangen, das **ſinnliche** z. B. Raum und Zeit, das **vernünftige**, gewiſſe Einheiten oder Verſtandesbegriffe, durch welche eine Verknüpfung der Wahrnehmungen, oder der mit Bewuſstſeyn verbundenen ſinnlichen Eindrücke möglich wird, als Urſache, Wirkung, Subſtanz u. ſ. w. Es liegt alſo vieles von dem, was wir von den Erfahrungsgegenſtänden erkennen, in dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, und eben daher rührt es, daſs wir von den Erfahrungsgegenſtänden ſo manche Beſchaffenheit angeben können, die ſie haben **müſſen**, eben weil wir an dieſe Art (durch dieſe Beſchaffenheit) zu erkennen, gebunden ſind (C. 1. f. U. 339.), ſ. **Critik der reinen Vernunft**.

Erklären,

ſ. **Erklärung**.

Erklärung,

explicatio, ***explication***. **Die deutliche und beſtimmte Ableitung von einem Princip** (U. 358.). So iſt die deutliche und beſtimmte Ableitung der Naturveränderungen aus dem Princip des **Mechanismus** derſelben, daſs ſie nehmlich alle unter dem Geſetze der Urſache und Wirkung (Cauſalität) ſtehen, und ſo eine die andere hervorbringt, eine **Erklärung** dieſer **Naturveränderungen** (U. 354.). Wer hingegen die Formen der Gegenſtände der Erfahrung (Erſcheinungen), weil er Zweckmäſsigkeit in denſelben anzutreffen glaubt, von dem Princip der **Teleologie**, d. i. von einer nach Zwecken wirkenden Urſache deutlich und beſtimmt ableitet, der **erklärt** dieſe **Formen** der Gegenſtände (U. 355.).

Diese Arten der Ableitung sind der specifisch verschiedenen Principien wegen, von denen sie geschieht, specifisch von einander verschieden, und heissen daher **Erklärungsarten** (U. 355.). Jene **Erklärungsart** heisst die **mechanische**, diese die **teleologische** (U. 356.). Eine solche **Erklärung** heisst auch die **Deduction** (U. 356.) im weitern Sinne des Worts, welche wieder entweder **transscendental**, oder **metaphysisch**, oder **empirisch** seyn kann, auch giebt es eine **juridische**, s. **Deduction**. Die Deduction hat diese Beinamen ebenfalls von der Beschaffenheit des Princips, von welchem sie ableitet, welches entweder **transscendental**, oder **metaphysisch** u. s. w. ist. Im engern Sinn nennt Kant auch wohl die **transscendentale Deduction**, **Deduction** schlechthin, obwohl nicht immer. Von der **Erklärung der Begriffe**, s. **Begriff**, 11. — 13. Eine willkührlich gemachte Erklärung nennt man eine **Deutung**.

Erlaubt,

ἔξον, *licitum*, *permis*. Ein ethisches Prädicat einer Handlung, welches aussagt, **dass sie mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen** kann (G. 86.). Die **Autonomie** des Willens ist diejenige Beschaffenheit desselben, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Eine Handlung kann aber mit dieser Autonomie zusammen bestehen, wenn der Gegenstand des Wollens, der zur Handlung bestimmt, den Willen nicht von sich abhängig macht, und keins der Gesetze, die der Wille sich selbst giebt, aufhebt, obwohl die Wirklichmachung des Gegenstandes, oder die Handlung auch von keinem Gesetze des Willens geboten wird. Dass ich dieses Wörterbuch schreibe, ist **erlaubt**, denn es giebt kein Gesetz des Willens (d. i. kein moralisches Gesetz), dem ich dadurch entgegen handelte, obwohl es auch kein Gesetz giebt, durch welches mir geboten würde, gerade dieses Wörterbuch zu schreiben. Die Handlung, die nicht mit

der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist unerlaubt (G. 86.).

2. Erlaubt, sagt Kant auch (K. XXI.), ist eine Handlung, die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist. Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft; der kategorische Imperativ der Vernunft ist derjenige, welcher die Handlung nicht etwa mittelbar, sondern unmittelbar als objectiv - nothwendig denkt und nothwendig macht. Es ist bei dem kategorischen Imperativ nicht die Vorstellung eines Zwecks mit der Handlung verknüpft, der durch die Handlung erreicht werden kann. Die blofse Vorstellung der Handlung selbst, oder ihre Form, dafs die Maxime, nach der sie geschieht, zum allgemeinen Gesetze dienen kann, macht sie nothwendig (K. XXII.). Eine Handlung nun die dieser (moralischen, in der blofsen Form der Maxime, nach der eine Handlung geschieht, gegründeten) Nothwendigkeit einer andern Handlung nicht entgegen ist, heifst erlaubt. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist blofs erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar keine Pflicht giebt, d. i. kein die Neigung einschränkendes Gesetz. Es scheint also, als sei der Wille bei dieser Handlung freier, und als sei sie sittlich - gleichgültig (*indifferens, adiaphooron, res merae facultatis*).

3. Kant sagt (K. XXI.): es giebt in Ansehung der erlaubten Handlung kein die Freiheit (Befugnifs) einschränkendes Gesetz. Es fragt sich, was heifst hier Freiheit oder Befugnifs? Wenn die Gesetzgebung die eines fremden Willens und nicht die des eigenen Willens (Autonomie) wäre, so wäre diese Freiheit allerdings die Unabhängigkeit des eigenen Willens von dem Gesetze des fremden Willens in Ansehung einer bestimmten Handlung. *) Allein die Freiheit bestehet bei

*) Kant nennt dieses die Freiheit im äufsern Gebrauch (K. VII.).

den moralischen Handlungen eben in der Unabhängigkeit des Willens von allen empirischen Bestimmungsgründen des Willens; und die Imperativen sind die Gesetze der Autonomie, oder des eigenen Willens, in so fern sie die sinnlich afficirte Willkühr einschränken. Schränkt nun der Imperativ die sinnlich afficirte Willkühr in Ansehung einer gewissen Handlung nicht ein, so ist die Handlung erlaubt, schränkt er sie aber ein, so ist sie unerlaubt. Kant verstehet also hier unter Freiheit oder Befugnifs offenbar die Unabhängigkeit der sinnlich afficirten Willkühr von einem dieselbe einschränkenden Gesetze der Autonomie, oder einem Imperativ, der ein Verbot seyn würde, folglich vom Sittengesetze. Hiernach mufs das berichtigt werden, was ich im Artikel: Befugnifs, 2. von dieser Stelle gesagt habe.

4. Man kann nun fragen: giebt es eine solche Unabhängigkeit der sinnlichen Willkühr vom Moralgesetze, dafs die Handlung dadurch gänzlich sittlich-gleichgültig würde? giebt es Handlungen, die durch das Moralgesetz weder geboten, noch verboten sind? und in diesem Fall fragt es sich wieder, sind diese Handlungen von der Art, dafs sie gar kein Gegenstand des Sittengesetzes sind, so wie etwa die sichtbaren Dinge, als solche, gar keine Gegenstände des Geruchs sind, oder giebt es auch da ein Gesetz der Sitten, nur ein solches, das kein Imperativ ist, und also weder Gebot, noch Verbot? Wenn die Autonomie des Willens auch über solche Handlungen disponirt, welche weder geboten noch verboten sind, so wären diese Handlungen nicht sittlich-gleichgültig, sondern sittlich-bestimmt, das Sittengesetz thut über sie einen Ausspruch, und sie verdienen auch den Namen sittlicher Handlungen, nur nicht sittlich-guter, oder sittlich-böser, sondern sittlich-zulässiger Handlungen.

5. Kant läfst die ganze Frage unentschieden, sagt aber doch (Z. 15.): ob es Erlaubnifsgesetze (*leges permissivae*) der reinen Vernunft geben könne, sei bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Wolf entschied nehmlich dagegen (*philos. pract. univers. Tom. I.*

§. 184.): „eigentlich, sagt er, sind die Erlaubnissgesetze keine Gesetze, sondern nur die nothwendige Folge der Gebote und Verbote." Er giebt also erlaubte Handlungen zu, sie sollen aber nach ihm lediglich aus dem Gebot und Verbot folgen. Und in der That, was weder geboten, noch verboten ist, das scheint an und für sich selbst, ohne alles weitere Gesetz, schon erlaubt zu seyn. Die ganze Frage aber lässt sich eher beantworten, wenn man bemerkt, dass erlaubt nichts anders heisst, als moralisch möglich (K. XIX.). Das Erlaubte und Unerlaubte ist nichts anders, als die Kategorie der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, in so fern sie die Bestimmung der freien Willkühr betrifft (P. 114. 117.). Diese muss aber immer autonomisch seyn, d. i. durch ein vom Willen selbst gegebenes Gesetz geschehen. Ist sie das nicht, so wird sie bloss durch Antriebe der Sinnlichkeit bestimmt, und ist nicht frei, sondern abhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit. Wir wollen uns denken, dass die Willkühr durch eine Neigung afficirt werde, und dass die Befriedigung dieser Neigung, unter allen vorhandenen Bedingungen, keinem Verbot entgegen ist, so ist sie nach dem Sittengesetze nicht wirklich, denn sonst müsste sie von demselben geboten werden. Da sie nun aber doch wirklich geschieht, und die Willkühr nicht frei seyn würde, wenn sie gar nicht nach dem Gesetze (ohne alle Willensbestimmung durchs Gesetz) geschähe, indem die Formel, sie ist nicht verboten und nicht geboten, bloss sagen würde, sie gehört gar nicht unter die Kategorien der Freiheit, so geschieht sie durch eine Erlaubniss des Gesetzes, und die Gesetzgebung der Autonomie des Willens macht die Handlung möglich und dadurch zu einer freien (nicht bloss sinnlich bedingten) Handlung.

6. Man kann sich die Sache auch so vorstellen. Eine Handlung ist nicht geboten, heisst, sie gehört nicht unter die Kategorie der Pflicht; sie ist nicht verboten, heisst, sie gehört nicht unter die Kategorie des Pflichtwidrigen. Soll sie also nicht unter gar

keine Kategorie der Freiheit gehören, welches nicht möglich ist, weil der Wille in Ansehung ihrer dann nicht frei seyn würde, so muss sie ihre eigene Kategorie der Freiheit haben, und das ist die der Erlaubniss. Nun ist es wohl wahr, dass, wie Wolf behauptet, die Erlaubniss zur Handlung unmittelbar daraus folgt, dass sie weder geboten noch verboten ist, weil es keine andere Kategorie weiter giebt, unter die sie gebracht werden kann; aber es folgt daraus nicht, dass die Handlung, darum, weil sie erlaubt ist, sittlich gleichgültig ist, sondern nur, dass es eine andere Bestimmung der Willkühr durchs Sittengesetz für diese Handlung giebt, als die Erlaubniss. Nun heisst aber eine Handlung durchs Sittengesetz bestimmen nichts anders, als sie durch ein Gesetz bedingen, folglich hat die erlaubte Handlung jedesmal ihr Erlaubnissgesetz oder Permissivgesetz.

7. Man kann in den Sittenlehren und Rechtslehren die Aufstellung der Erlaubnissgesetze selbst entbehren, weil sie nichts anders enthalten, als was schon durch die Gebote und Verbote nicht sittlich bedingt ist. Aber man kann dieser Vorstellung der Erlaubniss und des Erlaubnissgesetzes nicht entbehren, weil jede Handlung der Ethik sittlich bedingt seyn muss, wenn meine Gesinnung dabei moralisch, und die Handlung selbst legal seyn soll. Denn eine Handlung, welche bloss weder geboten noch verboten ist, kann ich noch nicht legal nennen, sie muss durch ein Gesetz erlaubt seyn, wenn dieses auch implicite in einem Gebot oder Verbot läge. Bei einer rechtlichen Handlung muss ich gesichert seyn, dass meine Handlung nicht in Anspruch genommen werden kann, und das geschieht durch das Permissivgesetz.

8. Grotius und Pufendorf waren der Meinung, dass alle Handlungen, die weder geboten noch verboten sind, sittlich-gleichgültig wären, und dass die Willkühr hier durch kein Gesetz eingeschränkt werde. Der erstere sagt (*de iure belli ac pacis lib. I. C. I. §. 9.*):

„die Erlaubnifs ift nicht eigentlich ein Act des Gefezzes, fondern ein blofser Nicht-Act, es fei denn, in fo fern es jeden Andern verbindet, das nicht zu hindern, was das Gefetz Jemanden erlaubt.“ Und der letztere erklärt fich darüber (*de jure nat. et gent. L. I. C. VI. §. XV.*): „dadurch, dafs man dem Gefetze die Kraft zu verbinden beilegt, fchliefst man ftillfchweigend die blofse Erlaubnifs von der Zahl der Gefetze aus. Ein Römifcher Rechtsgelehrter behauptet demohngeachtet: die Kraft des Gefetzes beftehet darin, dafs es gebietet, verbietet, erlaubt (*permittere*) und ftraft. *) Aber, eigentlich zu reden, ift die Erlaubnifs kein Act des Gefetzes, fondern ein blofser Nicht-act, wenn ich mich fo ausdrücken darf. Was das Gefetz erlaubt, gebietet daffelbe weder, noch verbietet es, folglich handelt es in diefer Rückficht gar nicht. In der That, wenn etwas weder geboten noch verboten ift, fo glaubt man fonft in allen Fällen, dafs es Jedermann frei ftehe, es zu thun oder nicht zu thun; und folglich mufs man es für erlaubt halten, wenn auch das Gefetz davon gar nichts erwähnt hat.

9. Barbeyrac (*Le droit de la guerre et de la paix par Hugues Grotius. Liv. I. Chap. I. §. IX. not. 5.*) antwortet: „die Erlaubnifs ift eine eben fo reale Wirkung des Gefetzes, wenn man es in feinem ganzen Umfange nimmt, als die ftärkfte Verbindlichkeit. Der Gefetzgeber disponirt über alle Handlungen derer, die von ihm abhängen; es giebt keine Handlung, in Rückficht welcher er nicht die Nothwendigkeit, fo oder anders zu handeln, auferlegen könnte. Aber kein Gefetzgeber übt feine Autorität in diefem Umfange aus, er läfst immer in Anfehung einer Menge Dinge die Freiheit **) nach Belieben zu handeln.“

*) *Legis virtus (haec) est: imperare, vetare, permittere, punire. Digeft. Lib. I. Tit. III. Leg. VII. ex Modestino.*

**) Dies ift die Freiheit, von der Kant fagt, fie werde durch keinen entgegengefetzten Imperativ eingefchränkt. Bei einer pofitiven

10. „Man kann, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, diese Erlaubniss nicht einen blossen Nicht-Act nennen. Es ist ein sehr positiver, obwohl gewöhnlich stillschweigender Act, durch welchen der Gesetzgeber bloss sein Recht gewissermassen nicht geltend macht (*se relache de son droit*) *). So dass, da die gebotenen und verbotenen Handlungen durch das Gesetz positiv festgesetzt sind, in so fern es eine Nothwendigkeit, die erstern zu thun und die andern zu lassen, auferlegt, von der man sich nicht loss machen kann, die erlaubten Handlungen durch das Gesetz auf ihre Art und nach ihrer Natur eben so positiv bestimmt sind, in so fern das Gesetz ursprünglich die (moralische) Macht ertheilt, sie nach Belieben entweder zu thun oder zu lassen, oder diese Befugniss (rechtliche Erlaubniss) bestätigt und läst, die es hätte, entweder ganz oder zum Theil, aufheben können. Es bedarf dazu keiner besondern Erlaubniss: das Stillschweigen des Gesetzgebers ist hinlänglich, auf eine positive Erlaubniss zu allem, was weder geboten noch verboten ist, zu schliessen. Ueberdem legt ja auch, wie selbst Grotius zugestehet, die Erlaubniss, die ein Gesetz Jemanden giebt, andern die Verbindlichkeit auf, ihm kein Hinderniss zu verursachen, wenn es ihm einfallen sollte, das zu thun, was das Gesetz erlaubt."

11. „Diese Verbindlichkeit, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, wird hervorgebracht, und muss nothwendig hervorgebracht werden, durch ein Recht dessen, dem das Gesetz die Freiheit giebt, nach seiner Willkühr zu

Gesetzgebung ist es freilich äussere Freiheit, bei der Autonomie der Vernunft aber blosse Uebereinstimmung der sinnlich afficirten Willkühr mit dem Gesetze.

*) Hier versieht sich Barbeyrac; durch die stillschweigende Erlaubniss macht der Gesetzgeber sein Recht ebenfalls geltend. Er kann ja nicht verbieten, und gebieten, ohne das zu erlauben, was nicht in dem Gebote und Verbote mit begriffen ist, und wenn er es auch nicht ausdrücklich gesagt, so ist dennoch diese Erlaubniss eben so wohl verbindend, als das Gebot und Verbot.

handeln. *) Denn mit allen Verbindlichkeiten, welche man in Beziehung auf einen Andern hat, ist ein Recht (des Andern) verbunden, das ihnen correspondirt; und nicht darum, weil man verpflichtet ist, dies oder jenes zu thun, hat ein Anderer das Recht, dieses zu fordern, sondern im Gegentheil, weil Jemand das Recht hat, dies oder jenes zu fordern, ist man verpflichtet, es zu thun. **) Woher rührt hier das Recht? Es kann blos aus der Erlaubnis des Gesetzes entspringen, eine Erlaubnis, kraft welcher man auch Jedem widerstehen kann, der uns in dem Genusse dieses Rechts stöhren wollte."

12. „Endlich, sagt Barbeyrac (a. a. O.), weiss jeder, dass die Gesetze zuweilen eine ausdrückliche Erlaubnis bewilligen, entweder allen denen, die vom Gesetzgeber abhängen, oder nur einigen. Aus diesem allen folgt hinlänglich, dass die Erlaubnis nicht vom Begriff des Gesetzes ausgeschlossen werden muss." Wenn man, sagt er an einem andern Ort (*Le droit de la nature et des gens Liv. I. ch. VI. §. XV. not.* 2), aufmerksam über die Natur der moralischen Gegenstände reflectirt, so wird man finden, dass die allgemeine Idee des Gesetzes, in so fern sie den Willen eines Gesetzgebers bezeichnet, mit der Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu thun oder zu lassen, zugleich die (äussere) Freiheit in sich schliesst, andere Handlungen

*) Oder vielmehr, da Verbindlichkeit die Nothwendigkeit der Handlung unter einem kategorischen Imperativ ist, so ist mit jeder Erlaubnis ein kategorischer Imperativ des Gebots und Verbots für die Andern, und umgekehrt, verbunden. Es kann nichts erlaubt werden, ohne Andern zu gebieten. es zu verstatten, und zu verbieten, es zu hindern; und es kann nichts geboten und verboten werden, ohne Andern zu erlauben, zu fordern, dass es geschehe, oder unterbleibe. Daher nun, weil die Erlaubnis den Andern verpflichtet, scheint sie unmittelbar zu berechtigen, dahingegen das Gebot und Verbot verpflichtet, und dadurch den Andern mittelbar berechtigt.

**) Ich habe das Gegentheil gezeigt in meiner Grundlegung zur Metaphysik der Rechte. Züllichau 1796. 8. in den beiden ersten Abschnitten.

zu thun oder zu lassen. Eine Freiheit, deren Bewilligung immer etwas Positives bei sich führt, diese Bewilligung mag nun ausdrücklich oder stillschweigend seyn. Da nun das Recht und die Verbindlichkeit zwei relative (correspondirende) Ideen sind, warum sollte man nicht eben so wohl ein blosses Erlaubnissgesetz (*Loi de simple permission*) zulassen, als ein Verpflichtungsgesetz (*Loi obligatoire*, Gebot und Verbot), das ist eben sowohl nöthig, um uns in den Stand zu setzen, sicher und ungestraft (oder in der Ethik, um des Gesetzes willen) nach Belieben handeln oder nicht handeln zu können.

13. Grotius erklärt (*de iure belli ac pacis lib. I. cap. I. §. 17. num.* 3.) das Erlaubnissgesetz so: es ist ein Wille des Gesetzgebers, durch welchen er denen, die von ihm abhängen, das Recht oder die moralische Macht giebt, gewisse Dinge sicher und gesetzmässig zu besitzen, und gewisse Handlungen nach Belieben zu thun, und selbst von Andern zu fordern. Er giebt aber damit offenbar stillschweigend zu, dass die Erlaubniss ein Act des Gesetzes ist. Titius (*Obs. in Pufendorf. L. LI.*) ist der Meinung des Barbeyrac, auch J. Salden (*de Jure Natur. et Gent. secund. Hebraeos Lib. cap. IV.*).

14. Die Formeln, durch welche das Gebot und Verbot ausgedrückt werden, sind: du sollst, du sollst nicht. Es fragt sich nun, wie heisst die Formel, durch welche das Erlaubnissgesetz ausgedrückt wird? und da ist die Antwort: du kannst oder du darfst, als ein Wesen, das den Willen hat, das Sittengesetz zu befolgen, d. i. es ist dir moralisch möglich. Man kann auch noch unterscheiden zwischen ethisch erlaubt, rechtlich erlaubt und gesetzlich erlaubt. Ethisch erlaubt ist eine Handlung, wenn sie vor dem Gewissen erlaubt ist; rechtlich erlaubt, wenn sie keinem Recht eines Andern entgegen ist; gesetzlich erlaubt könnte man die Handlung nennen, wenn man sie zwar als sittlich betrachtet, aber ohne Rücksicht auf die Gesinnung, mit der sie geschieht.

Hiernach ſtehen dieſe Begriffe ſo. Eine Handlung iſt durch das

	Gebot	Erlaubnifsgeſetz	Verbot
Ethiſch:	innerlich pflichtmäſſig,	ethiſch erlaubt,	innerlich pflichtwidrig,
Legalität:	äuſserlich pflichtmäſſig, oder legal,	geſetzlich erlaubt,	äuſserlich pflichtwidrig, oder illegal.
Rechtlich:	rechtsgültig,	rechtlich erlaubt oder befugt,	rechtswidrig.

15. Der einzige Umſtand, deſſen Erklärung noch Schwierigkeiten zu haben ſcheint, iſt das Kennzeichen, woran ich die Erlaubniſs zur Handlung erkenne. Und dieſes Kennzeichen iſt, daſs das Gegentheil der Maxime, wornach die Handlung geſchehen ſoll, eben ſo wohl allgemeines Geſetz ſeyn kann, als die Maxime ſelbſt. Man fragt z. B. ob es allgemeines Geſetz werden könne, Schweineſleiſch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, und da findet ſich, daſs dieſe Maxime ſich ſowohl als allgemeines Geſetz denken laſſe, indem darin kein Widerſpruch iſt, als auch als allgemeines Geſetz wollen laſſe. Aber eben ſowohl kann es auch allgemeines Geſetz ſeyn, Schweineſleiſch nicht zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, wie es ſchon einmal unter einem Volke der Fall geweſen iſt. Folglich iſt es ein Erlaubniſsgeſetz der Ethik, Schweineſleiſch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen; oder, du kannſt als ein nach dem Moralgeſetze lebender Menſch Schweineſleiſch eſſen.

16. Aber Geſetze, ſagt Kant (E. 15.), enthalten einen Grund objectiver praktiſcher Nothwendigkeit. Erlaubniſs hingegen enthält einen Grund der praktiſchen Zufälligkeit gewiſſer Handlungen, denn ſowohl die erlaubte Handlung als auch ihr Gegentheil iſt praktiſch

möglich. Widersprechen sich also nicht die Begriffe Gesetz und Erlaubniss, wenn man sie zusammen in einen Begriff des Erlaubnissgesetzes vereinigt? Allein das Object des Gesetzes ist hier die Erlaubniss (denn Erlaubnissgesetz heisst so viel, als ein Gesetz, welches die Erlaubniss giebt), diese hat objective praktische Nothwendigkeit, das Object der Erlaubniss ist aber die Handlung, diese hat objectiv praktische Zufälligkeit. Ein Erlaubnissgesetz ist also ein solcher praktischer Grundsatz, der für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens praktische Nothwendigkeit hat, und Handlungen desselben für praktisch zufällig erklärt; z. B. du kannst, als ein Wesen, das den Willen hat, das Sittengesetz zu befolgen, oder du darfst jede Speise zu deiner Nahrung oder deinem Vergnügen geniessen, die deiner Gesundheit nicht schädlich und dein Eigenthum ist. Man sieht übrigens aus der Stelle (E. 15.), dass Kant ebenfalls für die Erlaubnissgesetze ist. Dass es übrigens bloss erlaubte Handlungen, und folglich Erlaubnissgesetze der moralisch-praktischen Vernunft giebt, kann man auch daraus sehen, dass jede Pflicht von weiter Verbindlichkeit, eben dieser ihrer Natur nach, bloss erlaubte Handlungen, voraussetzt (T. 78), zwar nicht als Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern als solche, die in der Collision der Bestimmungsgründe der moralisch-praktischen Vernunft, d. i. durch die Einschränkung einer Maxime durch die andere, verstattet werden (T. 20.). Ein Beispiel davon siehe im Artikel: Ehe, 16. Auch sagt Kant selbst, man könne das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müsste, ist rechtswidrig, ein Erlaubnissgesetz der praktischen Vernunft nennen, weil es uns eine Befugniss (rechtliche Erlaubniss) giebt (K. 56. 58).

Kant. Grundlegung zur Metaph. der Sitten II. Abschn. S. 86.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre Einleitung I. S. VII. §. IV. S. XIX. ff. I. Th. I. Hauptst. §. 2. S. 56. — S. 58.

Dess. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 114 — S. 117.

Dess. Zum ewigen Frieden. I. Abschn. *** S. 15. *).

Dess. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre. Einleit. VII. S. 20. — I. B. I. Hptst. II. Artik. §. 7. Casuist. Frage. S. 78.

Erörterung,

s. **Exposition.**

Erscheinen,

apparere, *apparoitre*. **Ein Gegenstand der Sinnlichkeit seyn** (C. 43). Es ist aber etwas ein Gegenstand der Sinnlichkeit, wenn es unsere Sinne so afficirt, dass wir eine Anschauung davon bekommen, und es im Raum oder doch in der Zeit wahrnehmen. Man nennt es **erscheinen**, weil diese Gegenstände ausser der Erfahrung, wenn sie nicht die Sinnlichkeit afficiren, auch nicht die Beschaffenheit haben können, die sie als Gegenstände der Sinnlichkeit von derselben bekommen. Sie können z. B. nicht im Raum, in der Zeit, nicht ausgedehnte Wesen u. s. w. seyn, weil diese Beschaffenheiten ihren Grund in unserer Sinnlichkeit, d. i. unserm Vermögen, Eindrücke zu empfangen, haben, welche von diesem Vermögen eine gewisse Form bekommen, so dass sie solche Gegenstände werden, in denen wir das zu suchen haben, was uns afficirt.

2. Man sieht es gewöhnlich für ausgemacht an, dass die Gegenstände der Sinnenwelt auch dann, wenn sie nicht angeschauet werden, folglich auch ausser der Erfahrung, wirklich so sind, wie wir sie wahrnehmen, und durch Beobachtungen und Erfahrungen sie kennen lernen. Da aber so vieles von den Gegenständen *a priori*, d. i. unabhängig von aller Wahrnehmung, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann ausgesagt werden, so hat **Kant** zuerst hieraus ganz richtig geschlossen, dass

die sinnlichen Gegenstände nichts anders als Darstellungen von etwas sind, wie es uns erscheint, d. i. so wie es unsere Sinne afficirt, und dadurch seine Beschaffenheit als Erscheinung enthalte, die kein Ding an sich seyn kann, s. An sich. (C. 69.)

3. Kant sagt (C. 125): erscheinen heisst empirisch angeschauet und gegeben werden. Gesetzt ich höre eine Musik, so fällt sie mir ins Gehör, und wird ein Gegenstand für diesen Sinn. Ich schaue dann die Musik empirisch an, durch mein Gehör, d. i. ich bekomme eine solche Vorstellung von ihr, bei der ich eine Empfindung habe, durch die ich mir der Musik als wirklich vorhanden bewusst werde. Ich bringe die Musik nicht selbst hervor, sondern sie wird mir durch die Eindrücke auf meinen Sinn des Gehörs gegeben. Hätte ich kein Gehör, so gäbe es für mich keine Musik, aber doch für Andere. Gäbe es aber gar keinen Sinn des Gehörs, so gäbe es auch gar keine Musik, die aus Tönen besteht, welche bloss durchs Gehör und die Afficirung desselben ihr Daseyn haben. Die Musik erscheint also, und ist ausser der Erfahrung, an sich, nicht vorhanden (C. 125.), s. Erscheinung, Anschauung und An sich.

Kant. Critik der rein Vern. Elementarl. I Th. I. Abschnitt. §. 3. III. S. 43. — II. Abschnitt. §. 8 III. S 69. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. §. 14. S. 125.

Erscheinung,

Phänomen, φαινομενον, *phaenomenon*, *phénomène*. Dasjenige, was dem Gegenstande nur zufälliger Weise zukommt, und nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes (nicht für jeden menschlichen Sinn überhaupt) gültig ist (C. 62.). Das ist die gewöhnliche empirische Bedeutung dieses Worts. In diesem Sinne sagt man vom Regenbogen, er sei eine Erscheinung. Denn ein solcher farbiger Bogen ist nicht wirklich an dem Ort vorhanden, wo wir ihn erblicken,

ſondern wir ſehen ihn nur, wenn es eine ganze Fläche oder Wand von Regentropfen giebt, welche die Sonne beſcheinet, ſo daſs von gewiſſen Stellen derſelben die Sonnenſtralen frei in unſer Auge gelangen können. Dieſer Regenbogen kömmt alſo dem Gegenſtand, d. i. den Regentropfen, die jene Wand bilden, nur zufälliger Weiſe zu, denn nicht immer, wenn es regnet, ſehen wir in den Tropfen einen Regenbogen. Ferner iſt er nur für die beſondere Stellung unſeres Auges gültig, er kann nicht geſehen werden, wenn wir nicht die Sonne im Rücken haben, indem wir jene Regenwand, welche die fallenden Regentropfen bilden, anblicken, und wenn die Sonne nicht höher als 51 Grad am Himmel ſteht. Hiernach iſt alſo der Regenbogen eine bloſse Erſcheinung, und der Sonnenregen die Sache an ſich ſelbſt, an welcher der Regenbogen zufällig erſcheint. Das iſt auch ganz richtig, wenn wir den Ausdruck Sache an ſich ſelbſt in phyſiſcher Bedeutung nehmen, und darunter das verſtehen, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen noch ſo verſchiedenen Lagen, die es zu den Sinnen hat, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt (C. 62. f.) Ein Beiſpiel von einem nur für die ſubjective Organiſation eines einzelnen Sinnes gültigen Phänomen iſt, daſs der Gelbſüchtige alles gelb ſieht.

2. In Kants transſcendentalem Syſteme heiſst aber Erſcheinung, oder Sinnenweſen (C. 306), jedes Object der ſinnlichen Anſchauung (C. XXVI.). Nehmen wir z. B. den ganzen Regenbogen mit dem Erfahrungsgegenſtande, der Regenwand, ſelbſt, worin er ſich zufällig bildet, und fragen, ohne uns daran zu kehren, daſs jeder Menſch, der mit uns einerlei Standpunct hat (das Geſicht nach der Regenwolke zugekehrt, und die Sonne im Rücken, niedriger als 51 Grad), den Regenbogen ſieht, folglich auch in der Wahrnehmung der Regentropfen, in denen ſich die Sonnenſtralen brechen, mit uns übereinſtimmt; ſo können wir noch fragen, ob, wenn wir nicht durch Sinne die Gegenſtände anſchaueten, bloſs kein Regenbogen da ſeyn würde, oder ob dann noch ein

andrer Unterschied seyn würde. Und da behauptet Kant, dass dann, wenn wir die Regentropfen ohne Sinne erkennen könnten, nicht so wie sie durch die Sinne gewisse Beschaffenheiten annehmen, diese Regentropfen selbst nicht vorhanden seyn würden, und dass sie selbst nicht nur, sondern auch ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, nichts an sich selbst sind, sondern blosse Erscheinungen, d. i. blosse Modificationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, dass aber das eigentliche Object, welches kein Gegenstand der Erfahrung ist, sondern der Grund des Daseyns eines Erfahrungsgegenstandes in unsern Sinnen, und das daher das transscendentale Object heisst, uns ganz unbekannt bleibt. In der empirischen Anschauung können also empirische Erscheinungen seyn, welche wegfallen, wenn der Sinn eine andere Stellung, oder Organisation bekommt; aber die ganze empirische Anschauung stellt uns nur eine transscendentale Erscheinung dar, und es ist in dieser Anschauung gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anzeige. Wir haben es daher überall in der Sinnenwelt, oder in der Erfahrung, selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände, keinesweges mit Dingen an sich selbst, sondern mit nichts als mit Erscheinungen zu thun (C. 62. f. P. 93.), s. Aesthetik, 8 — 12. Diese Theorie ist von der des Leibnitz über die sinnlichen Gegenstände ganz unterschieden. Leibnitz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, die nach seiner Meinung die Sinne hinein brachten, dieselben auch mit dem Namen der Phänomene belegte. Kant hingegen behauptet, die sinnlichen Gegenstände sind darum Erscheinungen, weil sie nicht Dinge an sich selbst sind, sondern Vorstellungen in unsern Sinnen, welche die Gegenstände an sich nicht verworren, sondern gar nicht darstellen, denen wir aber, durch den Verstand genöthigt, Dinge an sich zum Grunde legen müssen, die wir aber gar nicht erkennen können (C. 320.). Leibnitz verwechselte die reinen Verstandesobjecte, oder Dinge an sich selbst mit den Erscheinungen (C. 376.).

3. So wie alfo in der Erfahrung der Regenbogen nicht etwas ift, was fich in den Regenwolken befindet, fondern blofs in unferm Sinn des Gefichts fein Dafeyn hat, aber doch fo, dafs aufser uns etwas ift, was da verurfacht, dafs wir einen folchen Regenbogen erblicken; eben fo ift jeder Gegenftand einer empirifchen Anfchauung (Wahrnehmung C. 225. 422. Pr. 81.) felbft nicht etwas, was fich auch aufser der Erfahrung an irgend einem Ort fo befände, denn felbft jeder Ort ift etwas im Raum, und hat folglich mit allem dem, was an dem Ort ift, zufammt dem ganzen Raum, nur in unfern Sinnen fein Dafeyn, aber doch fo, dafs wir, durch unfere Denkgefetze felbft genöthigt (Pr. 104. f.), nach welchen alles feinen Grund haben mufs, einen Grund des Dafeyns diefer Gegenftände in unfern Sinnen denken müffen, der nicht wieder Erfahrungsgegenftand, oder Erfcheinung feyn kann (C. 565.), fondern das, was erfcheint, welches daher die intelligibele Urfache der Erfcheinung oder der transfcendentale Gegenftand heifst, und uns gänzlich unbekannt ift und bleiben mufs. Denn was die Gegenftände an fich felbft feyn mögen, kann uns durch die aufgeklärtefte Erkenntnifs der Erfcheinung derfelben, die uns allein gegeben ift, niemals bekannt werden (C. 69). Kant fetzt in der Erklärung des Begriffs der Erfcheinung noch das Prädicat unbeftimmt hinzu (C. 34), um dadurch das Gedachte auszufchliefsen, nicht der Gegenftand, in fo fern er fchon durch Prädicate beftimmt wird, fondern fo wie er fich in der Anfchauung darftellt, heifst die Erfcheinung. Schon lange vor Lockes Zeiten, am meiften aber nach diefen, hat man allgemein angenommen und zugeftanden, dafs man, unbefchadet der wirklichen Exiftenz äufserer Dinge, von einer Menge ihrer Prädicate fagen könne, fie gehöreten nicht zu diefen Dingen an fich felbft. Man nannte fie daher Erfcheinungen, oder Gegenftände, die aufser unferer Vorftellung keine eigene Exiftenz haben. Dahin gehören z. B. die Wärme, die Farbe, der Gefchmack, der Geruch u. f. w. Kant behauptet nun, nicht nur diefe Qualitäten der Cörper, fondern auch alle übrigen, z. B. die Ausdehnung, der Ort, und überhaupt der Raum, mit allem, was ihm

anhängig ist, die Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt, Größe u. s. w. sind nicht weniger Erscheinungen. Jene sind nur Modificationen einzelner Sinne, diese Modificationen der Sinnlichkeit überhaupt. Alle Eigenschaften also, die die Anschauung eines Cörpers ausmachen, gehören zu seiner Erscheinung, als Ding an sich ist er uns gänzlich unbekannt (P. 64).

4. Man muss aber ja nicht Erscheinung und Schein für einerlei halten, welches von den ältesten Zeiten der Philosophie her geschah, und einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen ist (Pr. 104). Man hat Kant, ob er gleich ausdrücklich (C. 349) vor dieser Verwechselung warnt, dennoch den Vorwurf gemacht, er verwandele die ganze Sinnenwelt in lauter Schein, (Pr. 65), da er sie doch nur für Erscheinungen erklärt. Etwas ist nehmlich eine Erscheinung, weil es von den Sinnen dargestellt wird, und der Gegenstand an sich nicht so beschaffen seyn kann, als er in unsrer sinnlichen Vorstellung (der Erscheinung) sich darstellt (Pr. 61.). Eine Erscheinung ist daher eine blosse Vorstellung, die, ausser unsern Gedanken, keine an sich gegründete Existenz hat (C. 518. f.), und erst durch die Einwirkung der Sinnlichkeit auf die, durch die Afficirung der Sinnlichkeit hervorgebrachte, Empfindung gewirkt wird (C. 527). Sie ist daher auch nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung (C. 521.). Aber etwas ist Schein, wenn der Gegenstand ganz anders von uns beurtheilt wird, als er wirklich beschaffen ist. Der Schein ist daher ein irriger Gedanke, der weder in der Erfahrung, noch ausser derselben einen Gegenstand hat, der dadurch gedacht würde, und durch den nicht bemerkten Einfluss der Sinne auf den Verstand im Urtheile desselben bewirkt wird. Die Erscheinung ist also ein Gegenstand, so fern er angeschauet wird, der Schein aber ein Irrthum im Urtheile über einen Gegenstand. In den Sinnen ist kein Schein, denn sie irren ja nicht, indem sie gar nicht urtheilen. Erscheinung drückt das Ver

hältniſs des Gegenſtandes zu unſerer Sinnlichkeit, Schein ein Verhältniſs des Gegenſtandes zu unſerm Verſtande aus, ſ. Schein. Die ſinnlichen Gegenſtände ſind Erſcheinungen, ſie aber für Dinge an ſich halten, das iſt Schein, der durch den unbemerkten Einfluſs der Sinne auf den Verſtand entſpringt, welcher dadurch zu einem irrigen Urtheil verleitet wird (C. 349. f.)

5. Endlich muſs man ſich auch nicht vorſtellen, daſs Kant alles in bloſse Erſcheinung verwandelt. Denn es iſt unmöglich, etwas für Erſcheinung zu halten, ohne etwas vorauszuſetzen, das da erſcheint. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und in ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſſer Verſtandesweſen (*intelligibilia*, d. i. Gegenſtände des reinen Verſtandes), nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Darum iſt auch der gemeinſte Verſtand, wie bekannt, ſo geneigt, hinter den Gegenſtänden der Sinne noch immer etwas Unſichtbares, für ſich ſelbſt Thätiges zu erwarten. Er verdirbt es aber wiederum dadurch, daſs er ſich dieſes Unſichtbare verſinnlicht, d. i. zum Gegenſtande der Anſchauung machen will, und dadurch alſo nicht um einen Grad klüger wird (G. 107.). Kant giebt zu, was man irgend zugeben kann. Er geſteht, daſs es auſser uns Cörper, d. i. Dinge gebe, die, ob zwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellungen kennen, welche ihr Einfluſs auf unſere Sinnlichkeit uns verſchafft, und denen wir die Benennung eines Cörpers geben, welches Wort alſo bloſs die Erſcheinung jenes uns unbekannten aber nichts deſtoweniger wirklichen Gegenſtandes bedeutet (Pr. 63.) Denn von dieſen Verſtandesweſen, die darum ſo heiſsen, weil der Verſtand ſie ſich als den Grund der Erſcheinungen nothwendig denken muſs, erkennen wir gar nichts, nicht einmal das Daſeyn derſelben. Denn das Denken des Daſeyns derſelben, wel-

ches unserm Verstande nothwendig und unvermeidlich ist, ist noch bei weitem nicht ein Erkennen dieses Daseyns. Wir können uns gar nicht einmal eine Vorstellung davon machen, wie etwas, das nicht im Raum und in der Zeit, und also nicht Erscheinung ist, vorhanden seyn kann. Denn mit der Vorstellung eines Daseyns müssen wir immer das irgendwo und irgendwann verknüpfen, wenn wir dieses Daseyn erkennen wollen, s. Denken und Erkennen.

6. Man unterscheidet an den Erscheinungen die Materie und die Form. Die Materie der Erscheinung ist das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus; die Form der Erscheinung ist Raum und Zeit (Pr. 54). Es giebt ferner äussere und innere Erscheinungen. Die äusseren sind diejenigen, welche im Raume sind. Sie befinden sich zugleich in der Zeit, weil die Zeit die Form unseres inneren Sinnes ist, und also alles, was sich in den Sinnen befindet, folglich auch die äussere Anschauung, eine Bestimmung des Gemüths ist, und daher auch zum innern Zustande gehört, und folglich der Form desselben, der Zeit, unterworfen seyn muss. Denn alle Cörper mit sammt dem Raume, darin sie sich befinden, sind nichts als blosse Vorstellungen (K. VII.) in uns, und existiren nirgends anders, als bloss in unsern Gedanken (sinnlichen Vorstellungen). Sie sind uns als ausser uns befindliche Gegenstände gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur Erscheinungen (Pr. 62. ff.). Die innern Erscheinungen sind diejenigen, welche bloss in der Zeit sind, also alle unsere übrigen Vorstellungen, die nicht räumlich sind (C. 51.).

7. Was wir also erkennen, sind bloss Erscheinungen, niemals Dinge an sich selbst. Auch den Begriff von sich selbst bekommt der Mensch nicht *a priori*, sondern empirisch, folglich erkennt er auch sich selbst nur, wie er sich erscheint, nicht wie er an sich selbst seyn mag. Denn er kann auch von sich selbst nur Kundschaft einziehen durch den innern Sinn, und folglich nur

durch die Erſcheinung ſeiner Natur, und die Art, wie ſein Bewuſstſeyn afficirt wird (G. 105. ff.).

Erſitzung,

ſ. Verjährung.

Erweiterungsurtheil,

ſynthetiſches Urtheil, erweiterndes Urtheil, Verknüpfungsurtheil, *judicium ſyntheticum*, iſt ein ſolches Urtheil, in welchem das Verhältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo gedacht wird, daſs das Prädicat B entweder ganz auſser dem Begriff A liegt, und doch mit demſelben in Verknüpfung ſteht, oder, obwohl keinem Begriffe in A widerſpricht, dennoch in keiner Verknüpfung mit A ſteht. Es heiſst ein Erweiterungsurtheil, weil es wirklich unſere Erkenntniſs vom Subject A erweitert oder vergröſsert, indem es ein Prädicat zu demſelben hinzufügt, oder mit demſelben verknüpft, das wir, als dem A zugehörig, aus dem bloſsen Begriff des A nicht würden erkannt haben; oder weil es etwas von A verneint, wovon wir aus dem bloſsen Begriff von A nicht wiſſen können, ob es nicht mit A verknüpft iſt (C. 10. Pr. 25. f.).

1. Es giebt Erweiterungsurtheile *a poſteriori*, deren Urſprung empiriſch iſt, und da lehrt uns die Erfahrung, daſs B entweder mit A verknüpft iſt, oder nicht. Dieſe Urtheile ſind den analytiſchen entgegengeſetzt, in welchen B entweder in A enthalten iſt, oder einem Merkmal in A, dem — B widerſpricht. Erweiterungsurtheile aber können nimmermehr allein nach dem Satze des Widerſpruchs entſpringen, ihr Prädicat wird nicht ſchon im Subjecte gedacht (O. 133). Ein jedes Erweiterungsurtheil erfordert ein ganz anderes Princip, ob es zwar aus dieſem Princip oder Grundſatze jederzeit dem Satze des Widerſpruchs gemäſs abgeleitet werden muſs, denn dieſem Grundſatze des Denkens darf nichts zuwider ſeyn. Ein Cörper iſt ſchwer, iſt ein Urtheil, das meinen Begriff vom Cörper (welcher

hier das Subject A iſt) erweitert, oder genauer beſtimmt (O. 134.). Denn in dem Begriff des Cörpers liegen wohl die Merkmale: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt, Gröſse u. ſ. w., aber nicht die Schwere. Sehe ich aber auf die Erfahrung zurück, von welcher ich den Begriff des Cörpers abgezogen habe, ſo finde ich mit den angeführten Merkmalen auch jederzeit die Schwere verknüpft. Die Erfahrung iſt alſo hier das Princip oder der Grund, der mir es möglich macht, das Prädicat der Schwere zu dem Begriff des Cörpers hinzuzufügen, und meine Erkenntniſs von ihm zu erweitern. Die Erfahrung iſt nehmlich ſelbſt eine die Erkenntniſs erweiternde Verknüpfung der Anſchauungen, folglich müſſen auch Cörper und ſchwer, die die Erfahrung zuſammen ausmachen, oder Theile derſelben ſind, in einer ſolchen, obwohl zufälligen Verknüpfung gedacht oder in einem Bewuſstſeyn verbunden werden (Pr. 26. f. 88. C. 12.).

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in Erweiterungsurtheilen beruhet nicht auf Identität (C. 10.), ſondern auf etwas Drittem, was weder im Subject noch im Prädicat liegt, noch dieſe ſelbſt ſind. Bei Erfahrungsurtheilen iſt dieſes Dritte die Erfahrung, bei mathematiſchen Urtheilen iſt es die Anſchauung in der Conſtruction, bei philoſophiſchen Erweiterungsurtheilen *a priori* iſt es die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens ſelbſt, in ſo fern auf demſelben die Möglichkeit der Erfahrung beruhet. Z. B. ein Cörper iſt ſchwer; ich darf nur alle Cörper, die ich wahrnehme, in dieſer Rückſicht beobachten, ſo werde ich dieſe Verknüpfung zwiſchen Cörper und ſchwer jederzeit in der Erfahrung wahrnehmen. Sieben und fünf zuſammen iſt zwölf ($7 + 5 = 12$); ich darf nur, um dieſes einzuſehen, zwölf Puncte vermittelſt der Einbildungskraft neben einanderſtellen, d. h. die Zahl zwölfe ganz allgemein conſtruiren, wie in A B,

A B
C F
D E

und ſodann ſieben Puncte C D als ſo viel Einheiten der Zahl ſieben ſo unter AB ſetzen, daſs immer

eine Einheit von C D unter eine Einheit von AB zu stehen kömmt, und dann es mit der Zahl fünf EF eben so machen, nur so, dafs ich da fortfahre, wo die Zahl sieben aufhört, so finde ich, dafs unter AB gerade so viel Puncte zu stehen kommen, als AB Puncte hat. Diese Construction vertritt also hier die Stelle der Erfahrung, und gilt dennoch ganz allgemein für Einheiten von jeglicher Art, welche die Zahlen 7, 5 und 12 enthalten möchten. Alles, was in den Dingen Substanz ist, das ist beharrlich; ist ein metaphysisches Erweiterungsurtheil. Hier ist nun das Dritte, worauf die Verknüpfung zwischen Substanz der Dinge und der Beharrlichkeit der Substanz beruhet, die Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens und die darauf beruhende Möglichkeit der Erfahrung. Alle Wahrnehmungen kommen nach und nach in uns, und müssen, wenn Erfahrung daraus werden soll, so mit einander verknüpft werden, dafs diese Verknüpfung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist. Nun sind alle sinnlichen Gegenstände Erscheinungen in der Zeit, und folgen auf einander, die Zeit selbst aber bleibt, kann aber für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich mufs sie in den Erscheinungen ein Substrat haben, an dem die Folge der Bestimmungen der Erscheinungen wahrgenommen wird, und das ist die Substanz, von der alles übrige nur Bestimmungen sind. Diese Substanz also mufs immer bleiben, sonst wäre die Erfahrung eines Wechsels der Bestimmungen der Substanz nicht möglich, indem dieser Wechsel an nichts wahrgenommen werden könnte (C. 225.), s. übrigens analytisches Urtheil.

Erwerbung,

acquisitio, *acquisition.* Dies ist der Name der Handlung, durch die ich mache (*efficio*), dafs etwas mein wird (K. 76.), deren Kenntnifs also einen der wichtigsten Theile der Rechtslehre, und folglich auch des Naturrechts, ausmacht. Ich will in diesem Artikel Kants Lehre darüber auseinander setzen, dann zeigen, wie ich hierin mit ihm übereinstimme, zuletzt aber

die vornehmſten Erklärungsarten der Naturrechtslehrer über die urſprüngliche Erwerbung hinzufügen.

Kants Lehre von der Erwerbung überhaupt.

1. Wie muſs ich es anfangen, wenn ich etwas erwerben will? Es giebt ein urſprüngliches und ein erworbenes äuſseres Mein. Urſprünglich mein iſt dasjenige Aeuſsere, was ohne Aeuſserung meiner Willkühr, und alſo einen rechtlichen Act mein iſt. Eine Erwerbung aber iſt urſprünglich, wenn ſie nicht von dem Seinen eines Andern abgeleitet iſt. Geſetzt, eine bisher unbekannte und unbewohnte Inſel in der Südſee werde entdeckt, ſie gehörte bisher Niemanden, war alſo nicht das Seine eines Andern, könnte ſie nun der Entdecker rechtlich für ſein Eigenthum erklären, ſo wäre dieſe Erwerbung urſprünglich (K. 76.).

2. Nichts Aeuſseres iſt urſprünglich mein, denn das äuſsere Meine iſt dasjenige, in deſſen Gebrauch mich zu ſtöhren Läſion ſeyn würde, ob ich gleich nicht im Beſitze deſſelben (nicht Inhaber des Gegenſtandes) bin (K. 61.). Nun giebt es nichts Aeuſseres von der Art, als der Boden, und was auf demſelben iſt (als Accidenzen deſſelben.) An dieſem hat aber urſprünglich ein jeder eben das Recht, was ich daran habe — Wohl aber kann etwas Aeuſseres urſprünglich (1.) erworben ſeyn. — Der Zuſtand der Gemeinſchaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als urſprünglich gedacht, ſondern muſs (durch einen äuſsern rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Beſitz eines äuſsern Gegenſtandes urſprünglich und gemeinſam ſeyn kann. Eine ſolche urſprüngliche Gemeinſchaft (*communio mei et tui originaria*) iſt nicht die uranfängliche (*communio primaeva*); denn unter dieſer letztern verſteht man diejenige, welche in der erſten Zeit der Rechtsverhältniſſe unter Menſchen geſtiftet worden, und nun auf Geſchichte gegründet werden kann, unter der erſtern aber verſteht man, daſs allen Menſchen der

Gemeinbesitz des Erdbodens angebohren ist, eine Vernunftidee, die aller rechtlichen Erwerbung zum Grunde liegt (K. 76. f.).

3. Kant stellt nun folgendes Princip der äusern Erwerbung auf: Mein ist,

a. was ich (nach dem Gesetze der äussern Freiheit) in meine Gewalt bringe. Die äussere Freiheit, oder die Freiheit im äussern Gebrauche, ist diejenige, auf welche sich bloss solche Gesetze beziehen, die nur auf bloss äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen. Das Gesetz der äussern Freiheit ist also dasjenige, was bloss die äussere Handlung und deren Gesetzmässigkeit betrifft, und daher juridisch heisst. Es heisst auch das äussere Gesetz. Ich bringe endlich etwas in meine Gewalt (*in potestatem meam redigo*), wenn ich durch einen Act der Willkühr das physische Vermögen erlange, beliebigen Gebrauch davon zu machen. (K. 57.). Folglich

b. wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen, ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe. — Das Postulat der praktischen Vernunft ist das rechtliche: es ist möglich, ein jedes äussere Object meiner Willkühr als das Meine zu haben (K. 56.). Endlich

c. was ich (gemäss der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es soll mein seyn. Die Idee eines möglichen vereinigten Willens ist die Vorstellung davon, dass alle übrigen darin mit einstimmen, dass dasjenige das Meine seyn soll, wovon ich will, es soll das Meine seyn (K. 77.).

4. Die Momente (*attendenda*) der ursprünglichen Erwerbung sind also:

a. die Apprehension (*apprehensio*) eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten

würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raume und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist der Besitz in der Erscheinung (*possessio noumenon*), oder der sinnliche, d. i. empirische Besitz (die Inhabung) (K. 62.).

b. die Bezeichnung (*declaratio*) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Andern davon abzuhalten, weil sonst ein Anderer das Meine apprehendiren könnte, als gehöre es noch Keinem.

c. die Zueignung (*appropriatio*) als Act eines äusserlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. Hierauf beruht der Schlussatz: der äussere Gegenstand ist mein, d. i. der Besitz ist ein blofs rechtlicher (*possessio noumenon*) (K. 77. f.).

5. Die ursprüngliche Erwerbung eines äussern Gegenstandes heisst Bemächtigung (*occupatio*), und kann blofs an cörperlichen Dingen (Substanzen) statt finden. Wo nun eine solche statt findet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore potior iure*). Es muss noch kein Andrer sich in den Besitz der Sache gesetzt haben, sonst ist gar keine ursprüngliche Erwerbung derselben möglich, weil der Andere wenigstens das voraus hat, dass er im Besitze ist, obwohl dieser Besitz darum noch nicht rechtlich ist. Die Bemächtigung ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen abgeleitet seyn. Wäre zu der Bemächtigung nehmlich noch die Willkühr eines oder mehrerer Andern nöthig, dann wäre sie doppelseitig, aber dann wäre sie aus dem Seinen dieser Andern abgeleitet, folglich nicht ursprünglich und keine Bemächtigung. Wie aber ein solcher Act der Willkühr, als die

Bemächtigung ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen; denn zu jedem rechtlichen Besitze wird die Willkühr aller als Rechtsgrund erfordert, indem die Maxime, nach welcher ich etwas erwerbe, stets allgemeingültig für die Willkühr aller seyn muss. Man muss aber ja nicht die ursprüngliche Erwerbung mit der ersten verwechseln. Die letztere hat bloss zum Merkmal, dass vor ihr keine andere hergegangen ist, die erste, dass sie zugleich einseitig ist. Die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung z. B. wäre eine erste Erwerbung, denn es darf keine vor ihr vorhergehen; aber sie ist darum noch keine ursprüngliche, denn sie wäre von dem besondern Willen eines jeden abgeleitet und allseitig; eine ursprüngliche Erwerbung muss bloss von der Willkühr dessen abhängen, der erwirbt, weil sie sonst schon voraussetzt, dass das Erworbene eines Andern Eigenthum war, folglich nicht erst Eigenthum wurde. Die erste Erwerbung setzt bloss keine andere Erwerbung vorher, die ursprüngliche aber, dass die erworbene Sache auch noch nicht Eigenthum war (K. 78. f.).

6. Die Erwerbung des äussern Mein und Dein wird eingetheilt, nach dem Objecte, das ich erwerbe, nach der Art, wie ich es erwerbe, und nach dem Rechtsanspruche.

A. Dem Objecte (der Materie) nach erwerbe ich entweder:

a. eine Substanz, d. h. eine cörperliche Sache, z. B. ein Stück Landes, oder

b. eine Causalität, d. h. die Leistung eines Anderen, z. B. dass mir jemand eine gewisse Arbeit verfertigen muss, weil ich sie ihm bereits bezahlt habe. Ich bin alsdann im Besitze der Willkühr des Andern, nehmlich diesen zur Leistung zu bestimmen, obgleich die Zeit der Leistung erst kommen soll, ich habe also wirklich etwas erworben, oder

c. eine Wechſelwirkung, d. h. eine Perſon ſelbſt, d. i. den Zuſtand derſelben, ſo fern ich über dieſen ihren Zuſtand rechtlich verfügen kann, z. B. eine Ehefrau (K. 79.).

7. B. Der Art (Form) nach, wie ich ein Object erwerbe, iſt die Erwerbung entweder

a. ein Sachenrecht (*ius reale*); oder

b. ein perſönliches Recht (*ius perſonale*); oder

c. ein dinglich-perſönliches Recht (*ius realiter perſonale*), nehmlich des Beſitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Perſon als einer Sache (K. 79.).

8. C. Dem Rechtsanſpruche (*titulus*), d. i. dem Rechtsgrunde nach, wodurch das Object rechtlich erworben wird, kann man die Erwerbung auch noch eintheilen. Zwar iſt der Rechtsgrund kein beſonderes Glied der Eintheilung der Rechte, weil es auſser der Materie und Form der Erwerbung kein Drittes geben kann, alſo die Eintheilung dadurch erſchöpft iſt. Allein der Rechtsgrund iſt doch ein Moment (*attendendum*) der Art, wie die Erwerbung ausgeübt werden kann. Es kömmt nehmlich dabei auf die Quantität in Anſehung der zu beſtimmenden Willkühr an, ob ſie nehmlich nur die Willkühr eines einzigen, oder vieler, oder aller Menſchen iſt. Denn hiervon hängt es ab, ob der Rechtsgrund der Beſitzung eine Thatſache, oder ein Vertrag, oder das Geſetz ſelbſt iſt. Dieſes giebt alſo nicht beſondere Rechte, aber doch beſondere Fundamente der Rechte, die nicht zu überſehen ſind. Hiernach wird etwas Aeuſseres erworben, entweder

a. durch den Act einer einſeitigen Willkühr (*voluntas unilateralis ſ. propria*). Das iſt der Rechtsgrund der Bemächtigung, wenn ſie rechtlich ſeyn ſoll, d. i. der urſprünglichen Erwerbung. Geſetzt, die Möglichkeit, auf ſolche Art zu erwerben, lieſse ſich nicht

einſehen, noch durch Gründe darthun, ſo müſste das doch gezeigt werden, und alſo gehörte es doch wenigſtens als Glied der vollſtändigen Eintheilung hierher. Allein wir werden in der Folge ſehen, daſs eine ſolche Erwerbung zwar nicht begriffen werden kann, aber doch vorausgeſetzt werden muſs. — Oder etwas Aeuſseres wird erworben

b. durch den Act einer doppelſeitigen Willkühr (*voluntas bilateralis*). Dies iſt der Rechtsgrund der Erwerbung durch Vertrag (*pacto*). — Oder etwas Aeuſſeres wird erworben

c. durch den Act einer allſeitigen Willkühr (*voluntas univerſalis*). Das iſt der Rechtsgrund aller rechtlichen Erwerbung überhaupt, denn nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze kann ich einen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, und ſie folglich als das Meine anzuerkennen, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde.

Daſs übrigens dieſe Eintheilung auch ſo ausgedrückt werden kann, jedes Object wird erworben, entweder a. durch die That; oder b. durch Vertrag; oder c. durchs Geſetz, darf ich nicht erſt erinnern (K. 80.).

Kants Lehre von der urſprünglichen Erwerbung.

9. Die erſte Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens ſeyn. Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verſtanden wird) iſt, in Anſehung alles Beweglichen auf demſelben, als Subſtanz zu betrachten. Die Exiſtenz des Beweglichen iſt aber nur als Inhärenz anzuſehen, d. i. ohne den Boden, auf welchem ſich das Bewegliche befindet, könnte dieſes nicht exiſtiren, auch dauert der Boden immer fort, aber das Bewegliche auf demſelben wechſelt. So wie alſo in theoretiſcher Bedeutung die Accidenzen nicht auſserhalb der Subſtanz (getrennt von

derſelben) exiſtiren können, ſo kann in praktiſcher Bedeutung das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemanden ſeyn, wenn nicht angenommen wird, daſs auch der Boden das Seine ſei (K. 82. f.).

10. Dieſer Satz ſoll bewieſen werden. Setzet, der Boden gehöre Niemanden an, er ſei ganz herrenlos, er ſei nicht das Seine von Jemanden. Alsdann kann ich jede bewegliche Sache (wenn ſie auch das Seine von Jemanden iſt), die ſich auf ihm befindet, aus ihrem Platze ſtoſsen. Wenn mich nehmlich die bewegliche Sache etwa hindern ſollte, den Platz einzunehmen, wo ſie ſich befindet, ſo kann ich ſie von dieſem Platze entfernen, ohne daſs ich dadurch der Freiheit eines Andern Eintrag thue, oder gegen ſeine Willkühr handele, indem ja noch Keiner rechtlicher Beſizzer von dieſem Platze iſt, und folglich Keiner durch meine Handlung lädirt wird. Ich kann dieſes ſo oft wiederholen, wenn es nöthig iſt, um mir Platz zu machen, bis ſich die bewegliche Sache gänzlich verliert (bis ſie gänzlich zerſtört wird, und alſo der Andere dadurch das Seine verliert). Auch dadurch geſchieht der Freiheit eines Andern nicht Abbruch, weil wir annehmen, daſs Keiner Inhaber, oder rechtlicher Beſitzer des Bodens ſei, und folglich jenes Platzmachen nicht rechtlich hindern kann. Alles aber, was zerſtört werden kann, iſt beweglich. Ein Baum, ein Haus, eine Mauer u. ſ. w. werden zwar unter die unbeweglichen Dinge gerechnet; allein ſie ſind doch zerſtörbar, und der Materie nach beweglich, denn ich kann den Baum ausreiſſen, und das Haus abtragen, um mir Platz zu machen. Wenn es alſo auch gewöhnlich iſt, daſs man die Sache, die ohne Zerſtörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, z. B. ein Haus, das man abtragen muſs, wenn man den Platz benutzen will, worauf es ſteht, ein Immobile, eine unbewegliche Sache, nennt; ſo iſt es doch eigentlich nicht das Beharrliche, oder die Subſtanz, woran der Begriff des Mein und Dein hier haftet, ſondern der Zuſtand, worin ſich die Subſtanz be-

findet, die ihr inhärirenden Accidenzen, das, was ihr anhängt, welches nicht die Sache selbst ist. Wenn ich ein Haus mein nenne, so sind es nicht die Steine, sondern die Form, worin diese Steine unter einander, zu einem Hause, befestiget sind, woran ich denke. Nenne ich aber die Steine mein, so ist es wiederum nicht die Materie, an die ich denke. Kurz, es sind immer die Accidenzen, von denen das Mein und Dein bei dem unbeweglichen Dinge (Immobile im gewöhnlichen Sinne) verstanden wird, folglich das Bewegliche und Zerstörbare. Dies muss also etwas haben, als das Seine dessen, dem das Bewegliche gehört, woran es so haftet, als ein Accidenz an seiner Substanz, dem es inhäriren muss, und das unbeweglich ist; alles Mein muss einem Mein inhäriren, das nicht weiter inhärirt, sondern als Substanz ein Mein ist, und das ist der Boden. Folglich muss der Boden vor jeder andern Sache erworben, und die Erwerbung desselben die erste seyn (K. 83.).

11. Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden; denn sonst wäre es möglich, dass es einen äussern Gagenstand gäbe, wovon ich beliebigen Gebrauch zu machen das physische Vermögen hätte, ohne ihn als das Meine haben zu können. Der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung aber ist die ursprüngliche Gemeinschaft überhaupt: ein Satz, der sich auf folgenden Beweis gründet.

12. Alle Menschen sind ursprünglich, d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr, im rechtmässigen Besitze des Bodens, d. h. sie haben ein Recht, da zu seyn, wohin sie die Natur (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz ist ein gemeinsamer Besitz, weil die Erde eine Kugelfläche hat. Wäre die Oberfläche der Erde eine unendliche Ebene, so wäre die Gemeinschaft der Menschen nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daseyn auf Erden. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht, und von der Natur selbst constituirt ist, ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz (*communio pos-*

sessionis originaria). Dieser Begriff ist nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig, wie etwa der erdichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesammtbesitzes (*communio primaeva*), sondern ein praktischer Vernunftbegriff. Wäre er nehmlich empirisch, so müsste er aus einem rechtlichen Act der äussern Freiheit entsprungen seyn, welches nicht möglich ist, da er jeden rechtlichen Act der äussern Freiheit erst möglich macht. Er liegt aber auch wirklich in der praktischen Vernunft jedem rechtlichen Act der äussern Freiheit zum Grunde, weil er *a priori* das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können (K. 83. f.).

13. Der rechtliche Act dieser Erwerbung ist Bemächtigung (*occupatio*). Die Besitznehmung (Apprehension, *apprehensio*), als der Anfang der Inhabung einer cörperlichen Sache im Raume (*possessionis physicae*), stimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Gesetze der äussern Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der der Priorität in Ansehung der Zeit, welche erste (frühere) Besitznehmung (*prior apprehensio*) ein Act der Willkühr ist. Der Wille aber, die Sache, mithin auch ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden, solle Mein seyn, d. i. die Zueignung (*appropriatio*), kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig (*voluntas unilateralis s. propria*) seyn, weil eine doppelseitige den rechtlichen Besitz von dem Seinen eines Andern ableiten würde. Nun heisst die Erwerbung eines äussern Gegenstandes der Willkühr durch einseitigen Willen die Bemächtigung; folglich kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens, nur durch Bemächtigung (*occupatio*) geschehen, und der rechtliche Act der ursprünglichen Erwerbung ist Bemächtigung (K. 84. f.).

14. Die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, läſst sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe

darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Rechts-Postulat der praktischen Vernunft: es ist möglich, einen jeden äussern Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müsste, ist rechtswidrig. Dieser einseitige Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen (rechtlich oder rechtsgültig machen), als nur in so fern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr aller, die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen können,) absolut gebietenden Willen enthalten ist. Denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert. Denn das allgemeine Princip des Rechts ist: eine jede Handlung ist recht (rechtlich oder rechtsgültig), die, oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (K. XXXIII.); nun ist Uebereinstimmung der freien Willkühr eines jeden mit der Freiheit von Jedermann nur nach dem Princip eines nothwendig vereinigten und darum allein gesetzgebenden Willens möglich, folglich ist ein äusseres Mein und Dein nur möglich, wenn der einseitige und doppelseitige Wille bei der Erwerbung in einem *a priori* vereinigten absolut gebietenden Willen enthalten ist (K. 85. f.).

15. Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturstande zwar auch, aber nur provisorisch, erworben werden. Wenn das bewiesen wird, so folgt, dass die bürgerliche Verfassung Pflicht ist, mithin es ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur ist, in bürgerlicher Verfassung zu leben und sie zu stiften. Nun

war der empirische Titel der Erwerbung die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem der Vernunfttitel einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muss, weil dem Besitze nach Vernunftbegriffen des Rechts (dem intellectuellen) nur ein Besitz in der Erscheinung (ein empirischer) untergelegt werden kann. Der Vernunfttitel, oder die unumgängliche, obwohl stillschweigende Bedingung (*conditio sine qua non*) aller Erwerbung kann aber nur die Idee eines *a priori* vereinigten (also nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller seyn. Nun ist der Zustand eines zur Gesetzgebung wirklich allgemein vereinigten Willens der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, und doch vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet) d. h. provisorisch, kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden; die peremtorische (durch den wirklich allgemein vereinigten Willen bestätigte oder wirklich rechtlich gewordene) Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt. Die provisorische Erwerbung ist aber dennoch eine wahre, nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft (K. 86. f.).

16. Ich bin im Naturstande befugt, einen Boden so weit in Besitz zu nehmen, als ich ihn vertheidigen kann, das Meer also so weit, als die Kanonen auf den Küsten reichen. — Die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung, Verschönerung u. dergl.) ist kein Grund der Erwerbung desselben, denn erst muss (nach 9.) die Substanz als das Seine anerkannt seyn, ehe die Accidenzen (die Formen) ein Object des rechtlichen Besitzes werden können. Die Bearbeitung ist nichts weiter, als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere ersetzen kann, die weniger Mühe kosten. — Es darf auch Keiner Jemanden in dem Act seiner Besitznehmung so hindern, dass keiner von beiden des

Rechts der Priorität theilhaftig würde, und der Boden immer als keinem angehörig frei bliebe; denn derjenige, der den Andern hinderte, müſste ſich doch ſelbſt auf irgend einem benachbarten Boden befinden, alſo wäre eine absolute Verhinderung ein Widerſpruch; aber reſpectiv auf einen gewiſſen (zwiſchen liegenden Boden) würde die Verhinderung mit dem Rechte der Bemächtigung zuſammen beſtehen, und der Boden neutral ſeyn; dann iſt aber der Boden nicht herrenlos (*res nullius*), ſondern wird von beiden zur Scheidung gebraucht, gehört alſo wirklich beiden gemeinſchaftlich. — Man kann auch auf einem Boden eine Sache als die Seine haben, von dem kein Theil das Seine von Jemanden iſt, dann ſteht nehmlich der ganze Boden dem Volke, und folglich jedem einzelnen zu. Auf dem Boden eines Andern kann man aber nur durch Vertrag das Seine haben. — Endlich iſt die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen? Allerdings; denn die Art, ſich auf dem Erdboden überhaupt anſäſsig zu machen, iſt eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*, der rechtlichen Erlaubniſs oder Befugniſs, ſ. Erlaubt). — Zuletzt kann noch gefragt werden: ob man befugt ſei, auf dem Boden eines nicht in bürgerlicher Verfaſſung lebenden Volks (mit Gewalt oder durch betrügeriſchen Kauf des Bodens) Colonien zu errichten, um daſſelbe zu einer bürgerlichen Verfaſſung zu bringen; zumal es die Natur ſelbſt (als die das Leere verabſcheuet) ſo zu fordern ſcheint, und groſse Landſtriche in andern Welttheilen an geſitteten Einwohnern ſonſt Menſchenleer geblieben wären? Allein dieſe Art der Erwerbung des Bodens iſt die Heiligung eines böſen Mittels zu guten Abſichten (Jeſuitismus), und folglich verwerflich. — Die Aufgabe von der urſprünglichen Erwerbung wird alſo nur durch den urſprünglichen Vertrag aufgelöſet, dieſer muſs ſich aber aufs ganze menſchliche Geſchlecht erſtrecken, ſonſt würde die Erwerbung doch immer nur proviſoriſch bleiben (K. 87. — 90.).

Kants Expofition und Deduction des Begriffs einer urfprünglichen Erwerbung des Bodens.

17. Expofition. Alle Menfchen find urfprünglich in einem Gefammtbefitze des Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*), mit dem ihnen von Natur zuftehenden Willen (eines jeden), denfelben zu gebrauchen (*lex justi*); aber die natürlich unvermeidliche Entgegenfetzung der Willkühr des Einen gegen die des Andern würde allen Gebrauch diefes Bodens aufheben, wenn nicht in dem Willen zugleich das Gefetz für die einander widerftreitende Willkühr läge, nach welchem einem Jeden ein befonderer Befitz auf dem gemeinfamen Boden beftimmt werden kann (*lex iuridica*). Aber das austheilende Gefetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann nicht anders als aus einem urfprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu diefer Vereinigung keinen rechtlichen Act vorausfetzt) hervorgehen, mithin nur im bürgerlichen Zuftande (*lex iuftitiae diftributivae*), der allein beftimmt, was (innerlich der Form nach) recht (durch die *lex jufti* beftimmt), was (als Materie auch äufserlich, d. i. deffen Befitzftand) rechtlich (durch die *lex iuridica* beftimmt) und was (und wovon der Ausfpruch vor einem Gerichtshofe in einem befondern Falle unter dem gegebenen Gefetze diefem gemäfs) Rechtens (durch die *lex iuftitiae* beftimmt) ift; dies folgt aus dem Axiom der äufsern Freiheit, nach welchem das Mein und Dein mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gefetze mufs zufammen beftehen können. In diefem Zuftande aber proviforifch, d. i. vor Gründung des bürgerlichen Zuftandes und doch in Abficht auf denfelben, nach dem Gefetze der äufsern Erwerbung zu verfahren, ift Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens Jedermann zu verbinden, den Act der Befitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einfeitig ift, als gültig anzuerkennen. Folglich ift eine proviforifche Erwerbung des Bodens möglich (K. 90. f.).

18. Eine solche Erwerbung aber bedarf doch, und hat auch, eine Gunst des Gesetzes, oder ein Erlaubnissgesetz (*lex permissiva*), in Ansehung der Grenzen des rechtlich möglichen Besitzes, für sich (s. Erlaubt). Denn diese Erwerbung geht vor dem rechtlichen Zustande vorher, und leitet bloss dazu ein, aber ist noch nicht peremtorisch. Diese Gunst (rechtliche Erlaubniss oder Befugniss) erstreckt sich aber nicht weiter, als bis zur Einwilligung Anderer (Theilnehmender) zur Errichtung des rechtlichen Zustandes, führt aber allen Effect einer rechtmässigen Erwerbung bei sich, bei dem Widerstande der Theilnehmer in den bürgerlichen Zustand zu treten, und so lange dieser Widerstand währt, weil der Ausgang auf Pflicht gegründet ist (K. 91. f.).

19. Deduction. Der Grund, aus welchem etwas ein Recht ist, heisst der Rechtsgrund, oder der Rechtstitel (*titulus*) (s. Rechtsgrund, Rechtstitel); der Rechtstitel der ursprünglichen, und damit auch aller abgeleiteten Erwerbung, ist also die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, wie wir gesehen haben (17.). Diese ursprüngliche Gemeinschaft hing davon ab, dass die Erde eine Kugelfläche hat, mithin davon, dass der äussere Besitz durch den Raum bedingt war, oder von der Beschaffenheit desselben abhing (12.). Die Erwerbungsart aber fanden wir in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung (*apprehensio*), dass diese nehmlich eine erste Besitznehmung ist, oder Priorität in Ansehung der Zeit hat (13.). Mit dieser Erwerbungsart war der Wille verbunden, den äussern Gegenstand als den Seinen zu haben, oder die Zueignung (*appropriatio*), welche einseitig war, weil sie sonst von dem Seinen eines Andern abgeleitet gewesen wäre (13.). Nun ist noch nöthig, den Begriff der Erwerbung selbst aus den Principien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln; denn wir haben noch nicht gesehen, wie der empirische Besitz (*possessio phaenomenon*) in einen intelligibeln Besitz (*possessio noumenon*) verwandelt werden könne. Unter der Erwerbung ist nehmlich zu verstehen, dass etwas, das ich physisch be-

nutzen kann, und alſo ein Gegenſtand meiner Willkühr iſt, die Beſchaffenheit bekomme, daſs es ein äuſseres Mein werde, und zwar ſo, daſs es vorher noch Niemand als das Seine beſeſſen habe, ſondern die Erwerbung urſprünglich ſei. Dies folgt noch nicht aus der Apprehenſion, auch nicht aus der Zueignung. Jetzt ſoll alſo der Begriff des intelligibeln Beſitzes eines Gegenſtandes entwickelt werden, dadurch wird zugleich vollends alles das ergänzt ſeyn, was man bei dem Artikel: Beſitznehmung, vermiſſen könnte (K. 92.).

20. Der Rechtsbegriff vom äuſseren Mein und Dein kann nicht das Mein und Dein an einem andern Ort bedeuten, als wo ich bin, denn er iſt ein Vernunftbegriff; ſondern nur etwas von mir Unterſchiedenes, in deſſen nicht empiriſchem Beſitze (einer gleichſam fortdauernden Apprehenſion) ich bin, und daſs ich es dennoch in meiner Gewalt habe (oder daſs es ſo mit mir verknüpft iſt, daſs es mir möglich iſt, es zu gebrauchen). Hierdurch abſtrahiren wir alſo gänzlich von dem Verhältniſſe der Perſon zu den Gegenſtänden (dem bloſs phyſiſchen Beſitze), und bekommen ein Verhältniſs einer Perſon zu Perſonen (worin eben der rechtliche oder intelligibele Beſitz beſtehet), nehmlich alle dieſe Perſonen durch den Willen der erſten Perſon zu verbinden, gemäſs dem Poſtulat des Vermögens der praktiſchen Vernunft und der allgemeinen Geſetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens (K. 92. f.).

21. Daſs die Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung deſſelben, d. i. der Beſitz des Accidenz (der Form) nicht einen Grund des rechtlichen Beſitzes der Subſtanz abgeben könne, ſondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*acceſſorium ſequitur ſuum principale*, die Nebenſache folgt der Hauptſache) aus dem Eigenthum gefolgert werden müſſe, wäre für ſich ſelbſt klar, wenn nicht die Vorſtellung täuſchte, als mache man die bearbeitete Sache durch die Bearbeitung derſelben (gleichſam einen Dienſt den man ihr leiſtet) gegen

ſich verbindlich (als habe ſie nun die Pflicht auf ſich, uns zu dienen, welches eine Perſonificirung dieſer Sache iſt). Man würde ſonſt wahrſcheinlicher Weiſe nicht ſo leichten Fuſses über die Frage weggeglitten ſeyn: wie iſt ein Recht in einer Sache möglich? d. i. wie kann ich ein Recht haben gegen jeden Beſitzer derſelben? oder, was iſt das, was da macht, daſs ich mich wegen eines äuſsern Gegenſtandes an jeden Inhaber deſſelben halten, und ihn nöthigen kann, mich wieder in Beſitz deſſelben zu ſetzen (K. 80)? Denn das Recht gegen einen jeden Beſitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniſs der beſondern Willkühr zum Gebrauch eines Objects, ſo fern ſie als mit dem Geſetze des ſynthetiſch-allgemeinen Willens (der vereinigten Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze) zuſammenſtimmend und in demſelben enthalten gedacht werden kann (K. 93. f.).

22. Mit dem Boden erwerbe ich alle auf demſelben befindliche und keinem Andern gehörige Cörper ohne einen beſondern rechtlichen Act (nicht *facto* ſondern *lege*), weil ſie als der Subſtanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (*iure rei meae*). Ob aber der erwerbliche Boden ſich noch weiter als das Land ausdehnen laſſe, muſs nach eben denſelben Grundſätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechaniſches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu ſichern (z. B. ſo weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er zu meinem Beſitze und das Meer iſt bis dahin geſchloſſen (*mare clauſum*). Da aber auf dem weiten Meere ſelbſt kein Sitz möglich iſt, ſo kann der Beſitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See iſt frei (*mare liberum*). Das Stranden aber kann von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden, weil es nicht Läſion (ja überhaupt kein Factum) iſt, und die Sache nicht als *res nullius* (das Seine von Keinem) behandelt werden kann. Ein Fluſs dagegen kann unter obbenannten Einſchränkungen (proviſoriſch) urſprünglich von dem erworben werden, der im Beſitze beider Ufer iſt, ſo weit der Beſitz ſeines Ufers reicht (K. 94. f.).

23. Der äuſsere Gegenſtand, welcher der Subſtanz nach das Seine von Jemanden iſt, iſt deſſen Eigenthum (*dominium*), welchem alle Rechte in dieſer Sache (wie Accidenzen der Subſtanz) inhäriren (nicht für ſich abtrennlich von dem Eigenthume, ſondern bloſs an demſelben exiſtiren); der rechtliche Beſitzer derſelben heiſst der Eigenthümer (*dominus*), der nach Belieben über ſein Eigenthum verfügen kann (*ius disponendi de re ſua*). Aber hieraus folgt von ſelbſt: daſs ein ſolcher Gegenſtand nur eine cörperliche Sache ſeyn könne, gegen die man keine Verbindlichkeit hat, daher ein Menſch ſein eigener Herr (*ſui iuris*), aber nicht Eigenthümer von ſich ſelbſt (*ſui dominus*) (über ſich nach Belieben disponiren zu können), geſchweige denn von andern Menſchen ſeyn kann, weil er der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon verantwortlich iſt. Dies gehört eigentlich nicht hierher, ſondern wird nur beiläufig zum beſſern Verſtändniſſe des kurz vorher geſagten angeführt. Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derſelben Sache geben, und dennoch die Sache nur einem als das Seine zugehören, wenn von den ſogenannten Miteigenthümern (*condomini*) der eine nur den ganzen Beſitz ohne Gebrauch (*dominus directus*), der andere den Gebrauch der Sache ſammt dem Beſitze hat (*dominus utilis*) (K. 95. f.).

Kants Lehre von der idealen Erwerbung eines äuſsern Gegenſtandes der Willkühr.

24. Kant nennt diejenige Erwerbung ideal, die keine Cauſalität in der Zeit enthält, mithin eine bloſse Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie iſt nichts deſto weniger wahre Erwerbung, der Erwerbact iſt nur nicht empiriſch, indem das Subject von einem Andern erwirbt, der entweder noch nicht iſt (von dem man bloſs die Möglichkeit annimmt, daſs er ſei), oder eben aufhört zu ſeyn, oder nicht mehr iſt. Dies giebt drei ideale Erwerbungsarten: A. durch

Erſitzung; B. durch Beerbung; C. durch unſterbliches Verdienſt. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zuſtande ihren Effect haben, ſind aber auch im Naturzuſtande denkbar, um die Geſetze in der bürgerlichen Verfaſſung darnach einzurichten (*ſunt iuris naturae*) (K. 130. f.).

25. A. Ich erwerbe das Eigenthum eines Andern bloſs durch den langen Beſitz (*uſucapio*). Nicht darum, weil ich die Einwilligung des Eigenthümers dazu rechtmäſsig vorausſetzen darf (*per conſenſum praeſumtum*); noch weil ich, da er nicht widerſpricht, annehmen kann, er habe ſeine Sache aufgegeben (*rem derelictam*). Sondern darum, weil ich ihn bloſs durch meinen langen Beſitz ausſchlieſsen darf. Denn, wenn es auch einen wahren Eigenthümer giebt, der auf dieſe Sache Anſpruch macht (ein Prätendent iſt), ſo kann ich ſein bisheriges Daſeyn ignoriren (es iſt ſo gut, als wüſste ich davon nichts). Ich darf völlig ſo verfahren, als ob er während der ganzen Zeit, da ich die Sache beſeſſen habe, ein bloſſes Gedankending geweſen wäre (das auſser meiner Vorſtellung keine äuſsere Wirklichkeit gehabt hätte). Und das gilt ſogar auch dann, wenn ich gleich davon, daſs er exiſtirte, und daſs er Anſpruch auf die Sache mache, hinreichend benachrichtigt ſeyn möchte. — Man nennt dieſe Art der Erwerbung, nicht ganz richtig, die durch Verjährung (*per praeſcriptionem*) *), oder Ausſchlieſſung des vorigen Eigenthümers von dem Beſitze der Sache, die er ſo lange nicht für ſein Eigenthum erklärt, und als ſolches behandelt hat. Die Ausſchlieſsung (*praeſcriptio*) iſt nur als die Folge von der Erwerbung durch langen Beſitz (*uſucapio*) anzuſehen, die Erwerbung muſs vorhergegangen ſeyn, ſonſt wäre es unmög-

*) Die Römer machten noch einen Unterſchied zwiſchen *uſucapio* und *praeſcriptio*: das erſtere iſt die Erlangung des Eigenthums durch langen Beſitz; das letztere die Ausſchlieſsung des vorigen Eigenthümers durch dieſe Erlangung; doch werden beide Wörter gemeiniglich mit einander verwechſelt.

lich, dafs Jemand von dem Befitze feines Eigenthums könnte ausgefchloffen werden. Die Möglichkeit einer folchen Erwerbung (*ufucapio*) ift nun zu beweifen (K. 131. f.).

26. Wer nicht einen beftändigen Befitzact (*actus poffefforius*) einer äufsern Sache ausübt, wird mit Recht (als Befitzer) als nicht exiftirend angefehen. Denn er kann nicht über Läfion klagen, fo lange er fich nicht zum Titel eines Befitzers berechtigt. Erklärt er fich aber nach eines Andern Befitznehmung für den Eigenthümer, fo giebt er fich dadurch nur für den ehemaligen Eigenthümer an. — Es kann alfo nur ein rechtlicher, und zwar fich continuirlich erhaltender und documentirter Befitzact feyn, durch welchen er fich das in langer Zeit nicht gebrauchte Seine fichert (K. 132. f.).

27. Gefetzt, die Verfäumung diefes Befitzacts begründete nicht einen zu Recht beftändigen Befitz (*poffeffio irrefragrabilis*) eines gefetzmäfsigen und ehrlichen Befitzers (*poffeffio bonae fidei*), und die Sache könne darum noch nicht für erworben angefehen werden; fo würde es gar keine peremtorifche (geficherte) Erwerbung geben. Dann wäre Niemand bei feinem Eigenthum ficher, weil er nie wiffen könnte, ob es nicht fchon einmal einen rechtmäfsigen Befitzer gegeben habe, der diefes fein Eigenthum nicht rechtsgültig veräufsert habe, und es alfo einmal wieder zurückfordern könne, weil die Gefchichtskunde ihre Nachforfchung bis zum erften Befitzer und deffen Erwerbart hinauf zurück zu führen nicht vermögend ift. Sollte nehmlich die Erfitzung kein Eigenthum begründen, und man dadurch nichts erwerben können, fo müfste es von jedem Eigenthum eine fichere Gefchichte geben, fo wohl von der urfprünglichen Erwerbung deffelben, oder wie eine Sache zuerft zu Eigenthum wurde, als auch davon, wie es durch Verträge oder Beerbung u. f. w. rechtlich von dem einen Befitzer auf den andern übergegangen ift, denn nur durch diefe Gefchichte würde man fich überzeugen können, ob man zu einem peremtorifchen Befitze gelangen könne; aber fowohl diefe Gefchichte, als auch die Sicherheit derfelben, ift

nicht möglich. Die Präſumtion, oder Vorausſetzung, iſt alſo nicht bloſs rechtmäſsig (*iuſta*), nehmlich erlaubt, als Vermuthung, ſondern auch rechtlich (*praeſumtio iuris et de iure*), oder ſo beſchaffen, daſs der Andere mich lädiren würde, wenn er dagegen handelte, und er würde nach Zwangsgeſetzen (*ſuppoſitio legalis*) durch Zwang davon abgehalten werden können. Sobald ein Anderer nicht im Beſitze einer Sache iſt, und nicht durch irgend einen Act ſich als Eigenthümer derſelben beweiſet, z. B. daſs er die Sache gebraucht, oder ſie bearbeiten läſst, oder es auf irgend eine Art immer fort bekannt werden läſst, daſs er Eigenthümer bleiben wolle, bis er das Gegentheil erkläre, kann ich mich rechtmäſsig und rechtlich in den Beſitz dieſer als herrenlos zu betrachtenden Sache ſetzen. Wer ſeinen Beſitzact zu documentiren verabſäumt, hat ſeinen Anſpruch auf den dermaligen Beſitzer verloren; weil der dermalige Beſitzer befugt war, vorauszuſetzen, daſs die Sache ſich in Niemandes Beſitze befinde; und nachdem er erworben hat, ſo ſchlieſst er einen jeden aus, der auf den Beſitz des Gegenſtandes Anſpruch zu machen denkt. Die Länge der Zeit der Verabſäumung, die gar nicht beſtimmt werden kann und darf, wird nur zum Behuf der Gewiſsheit der Unterlaſſung des ehemaligen Beſitzers, ſeinen Beſitzact zu documentiren, angeführt. Kurz, die Verabſäumung eines Beſitzacts, während der Zeit der Erſitzung, macht dieſelbe zum rechtmäſsigen Titel des Beſitzes durch Erſitzung. Die Entſcheidung der Frage kam alſo darauf an, ob man bloſs durch langen Beſitz das Eigenthum eines bisher unbekannten Beſitzers erwerben, oder ob derſelbe die Sache immer wieder erlangen (vindiciren) könne. Sollte das Letztere gelten, ſo wäre alles Eigenthum ungewiſs, und eigentlich jede Sache herrenlos (gegen das Rechtspoſtulat in 14.) (K. 132. f.).

28. Im bürgerlichen Zuſtande aber kann der Staat einem Eigenthümer ſeinen Beſitz ſtellvertretend erhalten, ob dieſer gleich als Privatbeſitz unterbrochen war, und der jetzige Beſitzer darf eben ſo wenig ſich auf den Titel

der Erſitzung gründen, als ſeinen Titel der Erwerbung bis zur urſprünglichen beweiſen. Aber im Naturzuſtande iſt der Titel des Beſitzes durch Erſitzung rechtmäſsig. Eigentlich iſt es, ſtrenge genommen, keine Erwerbung der Sache, ſondern nur eine rechtmäſsige Art, ſich ohne einen rechtlichen Act im Beſitze einer Sache zu erhalten; aber man pflegt dieſe Befreiung von Anſprüchen auch Erwerbung zu nennen. Die Präſcription, oder Ausſchlieſsung, des ältern Beſizzes gehört alſo zum Naturrecht (*eſt iuris naturae*) (K. 133. f.).

29. B. Die Beerbung (*acquiſitio haereditatis*) iſt die Uebertragung (*translatio*) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zuſammenſtimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (*haeredis inſtituti*) und die Verlaſſung des Erblaſſers (*teſtatoris*) geſchieht in einem Augenblick (*articulo mortis*). Da der Beerbung ohne Vermächtniſs (*diſpoſitio ultimae voluntatis*) im Naturzuſtande nicht gedacht werden kann, ſo muſs die Möglichkeit der Erwerbung durch Beerbung unterſucht werden, weil die Erwerbung und Verlaſſung in demſelben Augenblick geſchieht (K. 134. f.).

30. Es iſt möglich, durch Erbeseinſezzung zu erwerben. Denn der Erblaſſer Cajus verſpricht und erklärt in ſeinem letzten Willen dem Titius ohne Vorwiſſen deſſelben, ſeine Habe ſolle im Sterben auf dieſen übergehen, und bleibt alſo bis zum Tode alleiniger Eigenthümer derſelben. Nun kann zwar durch den bloſsen einſeitigen Willen nichts auf den Andern übergehen; ſondern es wird über dem Verſprechen noch Annehmung (*acceptatio*) des andern Theils dazu erfordert, und ein gleichzeitiger Wille (*voluntas ſimultanea*), welcher jedoch hier ermangelt; denn Titius kann während der Lebenszeit des Cajus nicht acceptiren, weil ſonſt das Eigenthum im Augenblick der Acceptation gemeinſchaftlich ſeyn würde. Der Erbnehmer erwirbt aber doch ſtillſchweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlaſſenſchaft als

ein Sachenrecht, das freilich mit dem rechtlichen Besitze der Verlassenschaft zusammenfällt, nehmlich, dass er allein, und kein Anderer, die Verlassenschaft acceptiren, oder das Versprechen des Erblassers annehmen darf (*ius in re iacente*), daher die Verlassenschaft im Zeitpunct, da Cajus sie verlassen und Titius sie noch nicht angenommen hat, *haereditas iacens* (ein liegendes, noch nicht aufgenommenes, noch nicht acceptirtes Erbe) heisst. Da nun jeder Mensch nothwendiger Weise, weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann, ein solches Recht hat, mithin auch stillschweigend acceptirt, und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (*res nullius*), sondern nur erledigt (*res vacua*) gewesen; weil der Erbnehmer ausschlüsslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

31. Um den Streit, ob nach dem Naturrecht Testamente gültig sind (*sunt iuris naturae*), völlig zu entscheiden, ist noch zu merken, dass mit der Behauptung dieses Satzes bloss behauptet werde, dass sie fähig und würdig sind im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur der bürgerliche Zustand, oder vielmehr der allgemeine Wille in demselben, bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während der Zeit, da sie zwischen der Annahme und Verwerfung schwebt und eigentlich Keinem angehört (K. 136.).

32. Ein Verstorbener kann nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) keine Sache mehr besitzen. Denn alles Recht in einer Sache entspringt aus dem angebornen Gemeinbesitze derselben, worin ich mit allen Andern stehe, mithin aus dem vereinigten Willen Aller, in Ansehung des Privatgebrauchs äusserer Dinge. Dass nun Jemand noch nach seinem Tode eine äussere Sache als das Seine habe, wäre eine Ungereimtheit zu denken, weil ein solcher Besitz auf dem vereinigten Willen Aller

nicht beruhen kann. Aber eine ganz andere Bewandniſs hat es mit dem Nachlaſs eines guten Namens nach dem Tode (*bona fama defuncti*). Der gute Name iſt ein angebornes äuſseres Mein oder Dein. Es hängt dem Subject als einer Perſon an, ſie mag nun nach dem Tode als Perſon übrig bleiben oder nicht, wovon man hier abſtrahiren kann und muſs. Denn im rechtlichen Verhältniſſe gegen Andere wird jede Perſon bloſs nach ihrer Menſchheit, mithin als *homo noumenon* (Menſch, als Ding an ſich, nicht als Erſcheinung oder Sinnenweſen) wirklich betrachtet, und ſo iſt es immer bedenklich, ihn in falſche üble Nachrede zu bringen. Demohngeachtet kann eine gegründete Anklage deſſelben gar wohl ſtatt finden, indem der Grundſatz: *de mortuis nil niſi bene* (von Todten muſs man nichts als Gutes ſprechen) unrichtig iſt. Aber gegen den Abweſenden Vorwürfe auszuſtreuen, ohne die gröſste Gewiſsheit derſelben, iſt wenigſtens ungroſsmüthig (K. 136. f.).

33. Daſs ein als *homo phaenomenon* (Menſch in der Erſcheinung, als Sinnenweſen) nicht mehr exiſtirender Menſch einen (negativ-) guten Namen als das Seine erwirbt, iſt eine unläugbare Erſcheinung der *a priori* geſetzgebenden Vernunft. Wenn Jemand von einem Verſtorbenen ein ihn beſchimpfendes Verbrechen verbreitet, ſo kann ein Jeder den Verläumder für einen ehrloſen Calumnianten erklären, wenn er die Unwahrheit der böſen Nachrede beweiſen kann. Dieſe Befugniſs, die Rolle des Apologeten für den Verſtorbenen zu ſpielen, darf der Vertheidiger nicht beweiſen, denn jeder maſst ſie ſich als zum Recht der Menſchheit gehörig unvermeidlich an, und es bedarf dazu keiner beſondern perſönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem ſolchen Schandfleck am Verſtorbenen erwachſen dürften; aber dennoch kann man die Möglichkeit dieſer idealen Erwerbung des guten Namens nach dem Tode nicht deduciren (K. 131. ff.).

34. Man muſs aber hierbei ja nicht etwa auf Vorempfindung eines künftigen Lebens ſchlieſsen, und ſich

einbilden, diese Erwerbung beruhe auf unsichtbaren Verhältnissen zu abgeschiedenen Seelen; denn das wäre Schwärmerei. Es ist hier von nichts weiter, als dem reinmoralischen und rechtlichen Verhältnisse der Menschen im Leben, die Rede. In diesem Verhältnisse stehen aber die Menschen als intelligible Wesen, d. i. in so ferne sie eine praktische Vernunft haben und nicht blofse Erscheinungen sind. Denn zwischen Erscheinungen kann es weder Rechte noch Pflichten geben, Erscheinungen, als solche, sind blofse Sachen. Allein das Subject des Freiheitsgesetzes ist, als solches, keine Erscheinung. Wir sondern also, indem wir den Menschen als Subject der Rechte betrachten, alles Physische (zu seiner Existenz in Raum und Zeit gehörende) logisch von ihm ab. Wir abstrahiren, heifst das, davon, dafs er auch Erscheinung ist, und betrachten ihn blofs als das Subject der Rechte, welches er als Erscheinung (Subject des Gesetzes der Nothwendigkeit oder der Causalität) gar nicht seyn kann. Das heifst aber nicht, wir ziehen dem Menschen seine Natur aus, lassen ihn zu einem Geist werden, und erkennen nun eine intelligibeles Wesen. Es wäre eine arge Amphibolie oder Verwechselung einer Vorstellung durch Abstraction mit einem Dinge an sich, wenn wir uns das Subject der Rechte als einen wirklichen Geist denken wollten, der, nachdem er, durch den Tod, die Natur des Menschen abgelegt habe, die Beleidigungen wirklich fühle, die ihm seine Beleidiger in der Sinnenwelt zufügten (K. 138. *).

35. Derjenige beleidigt mich schon jetzt, der nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt; denn im reinen Rechtsverhältnisse wird von allen physischen Bedingungen der Zeit abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist eben so wohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; er kann aber nur dadurch gestraft werden, dafs ihm durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem Andern schmälerte. Man sieht hieraus, dafs selbst das Plagiat (wenn ein Schriftsteller den andern ausschreibt, ohne ihn zu nennen, oder Gedanken desselben für seine eigenen

ausgiebt) an Verstorbenen mit Recht als Läsion derselben (Menschenraub) geahndet wird (K. 138*).

Kants Lehre von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

36. Die im vorigen bereits angegebene Art zu erwerben war ganz naturrechtlich, oder lediglich *a priori* durch jedes Menschen Vernunft erkennbar; aber nicht bloss die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*), oder die durch Verträge, sondern auch die austheilende (*iustitia distributiva*), so wie sie nach ihrem Gesetze *a priori* erkannt werden kann, dass sie ihren Spruch (*sententia*) fällen müsse, gehört gleichfalls zum Naturrecht (K. 139. f.).

37. Die moralische Person, sie bestehe nun aus einer oder mehreren physischen Personen, welche der Gerechtigkeit vorstehet, ist der Gerichtshof (*forum*); und, im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht (*iudicium*). Hier werden diese Begriffe aber nur so gedacht, wie sie durch den Begriff des Rechts bestimmt werden, also ganz *a priori*, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sei (wozu Statuten, also empirische Principien gehören) in Betrachtung zu ziehen (K. 140.).

38. Die Frage ist also hier nicht bloss: was ist an sich recht, wie nehmlich hierüber ein jeder Mensch zu urtheilen habe? Sondern die Frage ist: was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens, oder, wie muss in einem besondern Falle, unter dem gegebenen Gesetze, diesem gemäss der Ausspruch vor einem Gerichtshofe beschaffen seyn? Man nennt dann den Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes, und man fragt darnach, als nach der wichtigsten unter allen rechtlichen Angelegenheiten, ob eine solche sei oder nicht (K. 155). Bei einem entscheidenden Gesetze ist auch der Aus-

ſpruch des Gerichtshofes entſchieden. Allein es giebt vier Fälle, in welchen immer zwei verſchiedene und entgegengeſetzte Urtheile ſtatt finden, die aber dennoch neben einander beſtehen können. Dieſe Urtheile ſind nehmlich darum verſchieden, weil ſie aus zwei verſchiedenen, und dennoch wahren, Geſichtspuncten gefället werden; ob nehmlich das Urtheil nach dem, was bloſs rechtlich iſt, oder nach dem, was Rechtens und daher auch rechtlich iſt, gefällt werde; alſo entweder nach dem Privatrecht, oder nach dem öffentlichen Recht. — Dieſe vier Fälle ſind:

a. der Schenkungsvertrag (*pactum donationis*), wodurch ich das Mein unvergolten veräuſsere, ſ. Schenkungsvertrag;

b. der Leihvertrag (*commodatum*), wodurch ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, ſ. Leihvertrag;

c. die Wiedererlangung (*vindicatio*), wodurch ich das Meinige von dem zurück erhalte, der ſich ohne meinen Willen in den Beſitz deſſelben geſetzt hat, ſ. Wiedererlangung.

d. Die Vereidigung (*iuramentum*), das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äuſsern Ausſagen, ſ. Eid. Ich ſetze hier zu dem Artikel: Eid, nur noch zur Erläuterung deſſen, was hierher gehört, hinzu, daſs Kants Meinung iſt, der Eid ſei nach dem Privatrecht verwerflich, und nur nach dem öffentlichen Recht, obwohl durch eine ungerechte Handlung der Geſetzgebung, verſtattet. Ich erwerbe von einem Andern die Wahrheit, oder auch eine Sache, durch den Eid, den er ablegen muſs; objectiv, d. i. nach dem bloſsen Recht iſt das nicht möglich, weil der Eid auf Geſinnungen (dem wirkſamen Glauben an Gott, auf der Sittlichkeit bei einer Ausſage) beruhet, alles rechtliche aber äuſserlich ſeyn muſs. Allein es kömmt hier eine ſubjective Bedingung ins Spiel, nehmlich ein Gerichtshof ſoll mir zu meinem Recht verhelfen, in einer Sache, bei der auf die Ausſage des Gegners alles ankömmt. Und da weiſs man für den Gerichtshof kein anderes Mittel, als den Eid, welcher folglich ein Nothmittel iſt. Allein da die-

ſes Mittel bloſs auf den abergläubiſchen Hang der Menſchen berechnet iſt, und Niemand (nach dem Naturrecht) gezwungen werden kann, eine Handlung zu begehen, die bei ihm einen Aberglauben vorausſetzt, ſo iſt es unrecht, daſs die geſetzgebende Gewalt der richterlichen die Befugniſs giebt, zum Eide zu zwingen. Könnte man nicht auf die überwieſene Falſchheit einer feierlichen Ausſage vor Gericht bürgerliche Ehrloſigkeit (die Hölle dieſer Welt) ſetzen, und ſollte nicht die Ankündigung derſelben und die Verſicherung des Ausſagenden oder Verſprechenden, daſs er ſich derſelben unterwerfe, im Fall der Ueberführung einer wiſſentlich falſchen Ausſage oder Verſicherung von ſeiner Seite, die Stelle des Eides erſetzen können? — Die Lehre von den Verträgen überhaupt ſ. im Artikel Vertrag.

Vergleichung meines Vortrags über die Erwerbung mit Kants Behauptungen.

39. Die einander widerſtreitenden Behauptungen ſo mancher Anhänger der kritiſchen Philoſophie über das Recht, und die Gegenſtände des Naturrechts, bewogen mich, dieſe Sache zum Vorwurf einer eigenen Unterſuchung nach kritiſchen Grundſätzen zu machen. Ich that das anderthalb Jahr vor Erſcheinnng der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre des vortrefflichen Urhebers der kritiſchen Philoſophie. Ein Jahr vor der Erſcheinung derſelben (1796) gab ich den Gang meiner Unterſuchung heraus, unter dem Titel: Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte oder der poſitiven Geſetzgebung. Da ich gar keine, weder mündliche noch ſchriftliche Nachrichten von Kants naturrechtlichen Behauptungen hatte, ſo ſind der Gang meiner Unterſuchung und die Reſultate derſelben ganz unabhängig von den ſeinigen. Nur liegen Kants Principien der praktiſchen Vernunft, ſo wie ſie in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten und Critik der praktiſchen Vernunft zu finden ſind, dabei zum Grunde. Ich unterſuchte überdem alles von Hauſe aus, ohne auf die Unterſuchungen Rückſicht zu nehmen, die ſchon in den Schriften der Naturrechtslehrer vorhan-

den waren. Jetzt will ich nun zeigen, wie ich mit Kant zuſammenſtimme, da natürlich die Anſicht und der Vortrag bei zwei von einander unabhängigen Unterſuchungen deſſelben Gegenſtandes nicht vollkommen gleich ſeyn können.

40. Im zweiten Abſchnitt, der von den Principien des Rechts im Naturſtande, oder des abſoluten Naturrechts handelt, erörtere (exponire) ich zuerſt auf folgende Art den Begriff eines Eigenthums. Die von dem Begehrungsvermögen des praktiſchen Naturweſens (eines ſinnlichen Weſens mit einem freien Willen) phyſiſch abhängigen Kräfte und Wirkungen derſelben hängen auch praktiſch (dem Freiheitsgeſetze nach) allein von ſeinem Willen ab; was aber allein von dem Willen eines praktiſchen Naturweſens abhängt, heiſst ſein (*ſuum*). Das Seine eines praktiſchen Naturweſens, oder was mit einem Recht (das aus der Pflicht aller übrigen entſpringt) von ſeinem Willen abhängt, nennt man ſein Eigenthum. Jedes praktiſche Naturweſen iſt alſo ſein eigenes Eigenthum. Eine Sache phyſiſch von ſeinen Kräften abhängig machen, heiſst ſie in Beſitz nehmen, dadurch wird ſie aber noch kein Eigenthum, weil ſie dadurch noch nicht allein von dem Willen des Beſitzers abhängt. Der Beſitzer hat vor den übrigen praktiſchen Naturweſen bloſs den Beſitz voraus, ſein Beſitz iſt alſo früher; durch den frühern Beſitz wird aber kein Eigenthum erworben, weil die Zeit den Begriff des Rechts nicht afficirt. Das Recht auf die erſte Beſitznehmung gründen, iſt ein wahrer Cirkel, weil alle Beſitznehmung auf ein Recht gegründet ſeyn muſs. Aus eben den Gründen kann auch keine Präſcription oder Verjährung entſpringen, d. h. durch den eine gewiſſe Zeit hindurch ununterbrochenen Beſitz ein Recht entſtehen. Wozu kein praktiſches Naturweſen ein Recht hat, dazu iſt jedes praktiſche Naturweſen befugt. Die Befugniſs enthält alſo die Möglichkeit der Abhängigkeit des Willes eines praktiſchen Naturweſens von dem Willen eines andern (deſſen, der die Befugniſs hat), d. i. durch des erſtern Pflicht.

41. Das erste, was hier nicht mit Kants Behauptungen zusammenstimmt, ist, daſs jedes praktische Naturwesen sein eigenes Eigenthum sei (gegen 23). Ich stimme darin mit dem Verfasser der Beitr. z. Berichtig. der Urth. des Publ. über die französische R. S. 130. überein, welcher sagt: „ursprünglich sind wir selbst unser Eigenthum. Niemand ist unser Herr." Das letztere giebt Kant zu, der Mensch, sagt er, ist sein eigener Herr (*sui iuris*), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (*sui dominus*), er kann nicht nach Belieben über sich disponiren. Ich habe freilich nur bewiesen, daſs er keines Andern Eigenthum sei, und schloſs daraus, daſs er sein eigenes Eigenthum sei, welches freilich noch nicht folgt, indem er auch wohl gar kein Eigenthum seyn könnte. Da der Mensch Pflichten gegen sich selbst hat, so hat er allerdings auch Rechte gegen sich selbst, die sich auf diese Pflichten gründen, und da überdem der Mensch keine Sache ist, so kann er auch nicht seine eigene Sache, oder sein Eigenthum seyn. Da er aber sich, d. i. seine Kräfte und Eigenschaften, nicht gebrauchen kann, ohne sich zu besitzen, und nicht gebrauchen darf, ohne sich rechtlich zu besitzen, so ist er dennoch sein ursprüngliches Eigenthum, nehmlich so wie eine Person des andern Eigenthum seyn kann, *) er hat ein ursprüngliches persönliches Recht auf sich selbst auf dingliche Art; oder er besitzt sich selbst als eine Sache, darf sich aber nur gebrauchen als eine Person. —

Das zweite, was Kants Behauptungen zu widersprechen scheint, ist, daſs durch den frühern Besitz kein Eigenthum erworben wird. Allein Kant behauptet auch nur, daſs die Priorität in Ansehung der Zeit zur ursprünglichen Besitznehmung unumgänglich nöthig sei; daſs zwar die ursprüngliche Erwerbung durch Bemächtigung geschehen müsse, weil alle übrige Erwerbung nicht ursprünglich, sondern abgeleitet sei, und bei aller abgeleiteten Erwerbung doch eine ursprüngliche vorausgesetzt werden müsse; daſs aber die Möglichkeit einer solchen Er-

*) So wie z. B. ein Ehegatte den andern besitzt, s. **Ehe**.

werbung durch Bemächtigung ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe darthun laſſe, ſondern eine Folge des Satzes ſei, daſs nichts herrenlos ſeyn dürfe; daſs endlich dieſe Erwerbung nur proviſoriſch ſei, oder in Hinſicht auf einen bürgerlichen Zuſtand und ſeine Bewirkung geſchehe, daſs aber die peremtoriſche (oder rechtlich geſicherte) Erwerbung erſt im bürgerlichen Zuſtande geſchehe, und daſs dieſen zu bewirken folglich Pflicht ſei. Die Uebereinſtimmung meiner Behauptungen hiermit wird ſich zeigen, wenn ich von meiner Deduction des Eigenthums reden werde.

Das dritte, worin ich mit Kant nicht übereinſtimme, iſt die Behauptung, daſs nach dem Naturrecht keine Präſcription entſpringen, oder aus dem eine gewiſſe Zeit hindurch ununterbrochenen Beſitze kein Recht entſpringen kann (gegen 28.) Kant zeigt, daſs allerdings nicht durch Präſcription ein Recht entſpringe, aber daſs die Präſcription oder Verjährung doch aus der Erſizzung (*uſucapio*) folge; daſs es aber ohne Erſitzung gar keine peremtoriſche, ſondern bloſs proviſoriſche Erwerbung geben würde. Allein im Naturrecht giebt es auch nur bloſs proviſoriſche Erwerbung, welche erſt im bürgerlichen Zuſtande peremtoriſch wird. Man kann einen Unterſchied machen zwiſchen Naturrecht und Vernunftrecht. Das erſtere iſt das Recht, das vor dem bürgerlichen Zuſtande vorhergehet, und ganz unabhängig von demſelben iſt, und nach dieſem kann es keine Erſitzung und keine Verjährung geben. Das Naturrecht weiſs auch von keiner Geſchichte, ſondern iſt der Anfang der Geſchichte; folglich fällt im Naturrecht der Grund gegen die Verjährung weg, daſs die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung nicht bis zum erſten Beſitzer zurückzuführen vermögend iſt. Das Vernunftrecht iſt aber dasjenige Recht, welches bei der Beurtheilung des Rechts im empiriſchen bürgerlichen Zuſtande vorausgeſetzt wird, und nach welchem man beurtheilt, was recht iſt. Und nach dieſem Vernunftrecht giebt es allerdings eine Erſitzung und eine Verjährung, weil es ſonſt keine peremtoriſche Erwerbung geben könnte.

42. Meine Erörterung des Begriffs eines erworbenen Eigenthums enthält folgende Sätze. Diejenige Handlung, durch welche ein praktifches Naturwefen wider deffelben Willen vorfätzlich verletzt (fein Zuftand verfchlechtert) wird, heifst eine Läfion (Rechtskränkung). Im Naturzuftande ift ein blofs phyfifcher Gebrauch der Naturdinge möglich. Das praktifche Naturwefen foll ein Glied eines gemeinen Wefens werden. Im Naturzuftande ift die Erwerbung des Eigenthums unmöglich.

43. Eben diefe Refultate hat auch Kant gefunden. Zwar beweifet er die Möglichkeit eines praktifchen Gebrauchs der Naturdinge durch den Begriff einer provi-forifchen Erwerbung, allein eben diefer Unterfchied, den er zwifchen proviforifchen und peremtorifchen Befitz machen mufs, zeigt, dafs ohne den Begriff eines bürgerlichen Zuftandes der einer rechtlichen Erwerbung vor demfelben nicht möglich ift. Es ift alfo wiederum die provi-forifche Erwerbung ein vom Begriff des bürgerlichen Zuftandes abhängiger Begriff, und gehört folglich zum Vernunftrecht, aber nicht zum Naturrecht. Im Naturftande, der nichts vom bürgerlichen Zuftande weifs, giebt es gar keine Erwerbung, gar keinen rechtlichen Befitz; allein im bürgerlichen Zuftande mufs freilich der Befitz vor demfelben (alfo nach dem Vernunftrecht, oder in Beziehung auf einen bürgerlichen Zuftand) als provi-forifch betrachtet werden. Folglich ift es ganz richtig, auch nach Kants Behauptung, dafs im Naturftande (ohne Beziehung auf den bürgerlichen Zuftand) keine rechtliche Erwerbung möglich ift.

Die Vergleichung meiner Vorftellung von der Erwerbung durch den urfprünglichen Vertrag mit Kants Vorftellung, wie das provi-forifch Erworbene peremtorifch oder wirkliches Eigenthum werde, f. im Artikel: Verein, bürgerlicher.

Hypothefen Anderer über die Erwerbung.

44. Die Anzahl der hierüber entworfenen Theorien ift nicht fehr zahlreich. Im Alterthume finden fich we-

nig Spuren von Verfuchen, die Entftehung des Eigenthums zu erklären. Cicero fagt (*de offic. lib. I. c. 7.*): „Von Natur ift nichts eigenthümlich; fondern alles, was jemanden zugehört, ift fein geworden, entweder durch die erfte Befitznehmung, — wie wenn Völker fich in unbewohnten Ländern niedergelaffen haben; oder durch Eroberung im Kriege; oder durch eine gefetzmäfsige Austheilung; oder durch Kauf, durch Schenkung, mit einem Worte, durch Verträge; oder endlich durchs Loos. Auf diefe Weife ift es gefchehen, dafs ein Stück Land das Arpinifche, ein andres das Tufculanifche heifst, jenes ein Eigenthum der Arpinater, diefes der Tufculaner geworden ift. Das Eigenthum einzelner Perfonen ift auf gleiche Weife entftanden. Nachdem alfo einmal die Dinge, die von Natur allen gemein waren, in mehrere Portionen getheilt worden find, wovon jede einem Einzigen zugehört; fo ift jeder verbunden, mit dem, was auf feinen Antheil gefallen ift, zufrieden zu feyn, und kann von dem Antheile des Andern nichts begehren oder fich zueignen, ohne die Rechte der menfchlichen Gefellfchaft zu verletzen." Cicero redet hier eigentlich davon, wie das Eigenthum wirklich, der Gefchichte nach, entftanden ift; das Naturrecht aber unterfucht, wie es hätte entftehen follen, oder welcher Urfprung bei einem rechtmäfsigen Eigenthume zum Grunde gelegt werden mufs. Cicero fcheint es gefühlt zu haben, dafs das Recht, das zu behalten und als Eigenthum zu befitzen, was wir einmal haben, fich auf den vereinigten Willen Aller oder der menfchlichen Gefellfchaft gründe. Der Scholiaft des Horaz (*in arte poet. v.* 128.) fagt fchon, dafs die Bemächtigung eine Erwerbung fei; und Varro fpricht von der Entftehung des Eigenthums durch Vertheilung (*Phylargyrius in Virgil. Georg lib. II. v.* 167.) ingleichen Servius (*in Virgil. Aeneid. lib. IV. v.* 53.). Quinctilian fcheint, (*Declam. XIII. c. VIII.*) der Meinung zu feyn, dafs etwas durch den Gebrauch (*quidquid in ufum homini ceffit*), den Jemand wovon mache, fein Eigenthum werde. Diefe Meinungen der Alten führt Grotius in feinem Buche vom Rechte des Krieges und Friedens (*lib. II. cap. II.* §. 2. *n.* 10.) an.

45. Grotius (*de iure belli et pacis lib. II. cap. III.*) macht schon einen Unterschied zwischen ursprünglicher und abgeleiteter Erwerbung, und untersucht die Möglichkeit beider. Die ursprüngliche Erwerbung könnte geschehen entweder durch frühere Besitznehmung (Bemächtigung), oder durch Theilung; die letztere geschieht durch eine ausdrückliche, die erstere durch eine stillschweigende Uebereinkunft (Einwilligung) Aller (*lib. II. cap. II.* §. 2. *n.* 10.). Wenn ein Eigenthümer dem Nachbar das Recht einer Servitute bewilligt, so entsteht dadurch kein ursprüngliches, sondern nur ein abgeleitetes Recht. Der Rechtsgelehrte Paul spricht zwar von der Erwerbung durch Formgebung, allein wenn die Materie unsere ist, so continuiren wir durch die Formgebung nur unsern rechtlichen Besitz, gehört sie Niemanden, so erwerben wir sie durch frühere Besitznehmung (Bemächtigung), gehört sie einem Andern, so kann sie durch die Formgebung nicht unser Eigenthum werden. Die Bemächtigung ist also die einzige natürliche und ursprüngliche Erwerbungsart. Man kann aber nach Seneca (*de benefic. lib. VII. cap. IV. V. VI.*) und nach Chrysostomus (*Orat. XXXI. siue Rhodiaca*) zweierlei erwerben, den ganzen Besitze ohne Gebrauch (*imperium*) und den Gebrauch der Sache sammt dem Besitze (*dominium*). Der Besitz ohne Gebrauch erstreckt sich entweder über die Personen oder über den Boden (*territorium*). Beides, den Besitz ohne und mit Gebrauch erwirbt man zuweilen zusammen, aber demohngeachtet sind beide doch zu unterscheiden. Die bürgerlichen Gesetze können verhindern, dass man sich nicht der beweglichen Sachen an einem Ort bemächtige, der schon in Besitz ohne Gebrauch genommen ist; denn das Recht, sich solcher Dinge zu bemächtigen, ist zwar aufs Naturgesetz gegründet, aber eine solche Erwerbung bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes (*ex iure naturae permittente*) (K. 91), nicht aber ein Gebot für sich, welches eine vollkommene Freiheit hierin zu lassen geböte. Auf eine eben so treffende Art fährt dieser Weltweise fort, sich über die Bemächtigung der Flüsse des eingeschlossenen Meers, oder des Meers an den Küsten, über die Ersitzung

und Verjährung u. f. w. zu erklären, fo dafs fich die Aufgabe, über die urfprüngliche Erwerbung, ohne die praktifchen Begriffe der kritifchen Philofophie zu kennen, fchwerlich richtiger auflöfen läfst. Alles, was feit feiner Zeit (bis auf Kant) über das Recht, als eine Folge der vernünftigen Natur des Menfchen gefagt worden, liegt, wie Klein (Grundfätze der natürl. Rechtswiff. Anh. 6. Kap. §. 37. S. 349.) ganz richtig bemerkt, in feinem Werke, wie in einem Keime.

46 Thomas Hobbes (*de cive, libertas. cap. I.* §. 10. *ff*) behauptet, die Natur habe einem Jeden ein Recht auf alles gegeben, und im Naturftande fei der Nutzen der Maafsftab des Rechts. Es war aber, fagt er, den Menfchen keinesweges nützlich, dafs fie auf diefe Art ein gemeinfchaftliches Recht auf alles hatten. Denn die Wirkung eines folchen Rechts ift faft eben diefelbe, als wenn es gar kein Recht gäbe. Denn obwohl ein Jeder von jeder Sache fagen konnte, das ift mein, fo konnte er fie doch wegen des Nachbars nicht gebrauchen, der mit gleichem Rechte und gleicher Macht behauptete, es fei auch das Seine. Der Eine greift alfo den Andern mit Recht an, diefer widerftehet mit Recht, folglich ift der Naturftand der Menfchen, ehe er in Gefellfchaft tritt, ein Krieg aller gegen alle. Nun ift der Krieg der Erhaltung der Menfchen entgegen, folglich mufs er aus diefem Zuftande herausgehen und in Gefellfchaft treten. Nach dem Gefetze der Natur mufs alles gleich getheilt, oder gemeinfchaftlich gebraucht, oder wechfelsweife gebraucht, oder verloofet, oder dem früher Befitzenden, oder dem Erftgebornen zugeftanden werden. Man wird bemerken, dafs dies Syftem blofs auf den Nutzen der Menfchen berechnet ift, und, bei fehr richtigen Refultaten, wenig Kenntnifs praktifcher Begriffe verräth, welche ganz etwas anders find, als Begriffe davon, wie wir unfern Vortheil auf Erden am beften bewirken können. Sharrock (*de officiis fecundum ius naturae. Oxon.* 1660.) hat daffelbe zu widerlegen gefucht, aber fich vergeblich bemühet, auf den Grundfatz: fuche die Seelenruhe, ein Naturrecht zu gründen.

47. Samuel Pufendorf (*ius naturae et gentium lib. IV. cap. VI. ſqq.*) nimmt auch urſprüngliche und abgeleitete Arten zu erwerben an. Die erſtern, ſagt er, ſind diejenigen, durch welche eine Sache, die noch Niemanden zugehörte, anfängt Jemanden als Eigenthum zuzugehören; die andern ſind diejenigen, durch welche das ſchon vorhandene Eigenthum von dem Einen auf den Andern übergeht. Es giebt zwei Arten von urſprünglicher Erwerbung, eine einfache und abſolute, welche in der Erwerbung des Bodens und der Subſtanz ſelbſt der Dinge beſtehet; und eine, die nur in gewiſſer Rückſicht urſprünglich iſt, wenn man einen gewiſſen Zuwachs zu einer Sache erwirbt, die uns ſchon gehörte. Die Menſchen wurden anfänglich einig, einem Jeden ſein Eigenthum anzuweiſen, was übrig blieb, gehörte dem, der es zuerſt in Beſitz nahm. Man nimmt aber entweder ein bewegliches oder unbewegliches Ding zuerſt in Beſitz. Ein Menſch ſetzt ſich in Beſitz eines Bodens, wenn er ihn bebauet, oder abgränzt, aber er darf nicht mehr davon nehmen, als für die allerfruchtbarſte Familie nöthig iſt. Wenn mehrere ſich zuſammen einer gewiſſen Gegend bemächtigen, ſo geſchieht dieſes entweder gemeinſchaftlich (*per univerſitatem*), oder durch jeden Einzelnen (*per fundos*). Die erſtere Erwerbung giebt der ganzen Geſellſchaft ein Eigenthumsrecht auf alles, was im Lande iſt. Das Land iſt dem Staate, und dennoch iſt jeder Herr ſeines Eigenthums. Was innerhalb des Landes keinen beſondern Eigenthümer hat, das gehört dem Staate. Man wird aus dieſen Sätzen das Willkührliche bald erkennen, und daſs ſie mehr beſchreiben, was der Geſchichte nach geſchehen iſt, als was, dem Rechte nach, geſchehen ſollte.

48. Wolff (Grundſätze des Natur- und Völkerrechts 2. Th. I. Hauptſt. §. 183. ff.) ſagt, die Menſchen haben von Natur einerlei Rechte, alſo kommt auch allen Menſchen einerlei Recht zum nothwendigen Gebrauch der natürlichen Sachen zu, alſo ſind alle Sachen von Natur gemeinſchaftlich, das heiſst, die Gemeinſchaft der erſten Zeit (*communio primaeva*). Von Natur

giebt es alſo keine eigenen Sachen. Der Menſch hat von Natur das Recht zum nothwendigen Gebrauch der Sachen, dieſen Gebrauch darf Niemand hindern, weil ſonſt gar kein Gebrauch derſelben ſtatt finden könnte. Wenn jemand in dieſer erſten Gemeinſchaft etwas durch Fleiſs und Kunſt hervorgebracht, ſo darf ihn folglich Niemand an dem Gebrauch deſſelben hindern. Da die durch Kunſt hervorgebrachten Sachen gemeinſchaftlich ſind, ſo hat ein jeder das Recht, in einem unbewohnten Hauſe ſo lange zu wohnen, als es ihm gefällt. Es iſt aber ganz ungegründet, daſs es eine Gemeinſchaft der erſten Zeit wirklich gegeben habe; auch hat Kant (K. 77. ff.) auf die häufigen Irrthümer dieſes Syſtems vorzüglich Rückſicht genommen.

49. Rouſſeau (*du contract ſocial l. I. ch.* 9.) ſagt, das Recht der erſten Bemächtigung wird erſt dann ein wahres Recht, wenn erſt das Eigenthumsrecht gegründet iſt. Der poſitive Act, der den Menſchen zum Eigenthümer von einer Sache macht, ſchlieſst ihn von allem Uebrigen aus. Sobald er ſeinen Antheil hat, ſo muſs er ſich darauf einſchränken, und hat kein Recht mehr an der Gemeinheit. Darum iſt das Recht der erſten Bemächtigung, das im Naturzuſtande ſo unbedeutend iſt, für jeden civiliſirten Menſchen ſo verbindlich; man hat nehmlich in dieſem Recht weniger Achtung dafür, daſs etwas das Eigenthum eines Andern, als dafür, daſs die Sache nicht unſer Eigenthum iſt. Ueberhaupt, ſoll Jemand einen Boden durch das Recht der erſten Bemächtigung erlangen, ſo gehören dazu folgende Bedingungen:

a. muſs der Boden noch von Niemand bewohnt ſeyn;

b. muſs man ſich nicht mehr davon bemächtigen, als man zu ſeiner Subſiſtenz nöthig hat;

c. muſs man es in Beſitz nehmen, nicht durch eine eitele Ceremonie, ſondern durch die Bearbeitung und Cultur deſſelben, die einzigen Zeichen des Eigenthums, welche in Ermangelung rechtlicher Titel von andern reſpectirt werden müſſen.

Man kann diesem System vornehmlich entgegen sezzen, dass die Befugniss der Besitznehmung eines Bodens sich eigentlich so weit erstreckt, als das Vermögen, ihn in seiner Gewalt zu haben, und dass die Bearbeitung des Bodens zur Erwerbung desselben nicht nothwendig ist, weil sie demselben bloss eine Form gebe, bei welcher das Eigenthum der Substanz vorausgehen muss (K. 87. f.).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptst. §. 10. S. 76. — § 12. S. 82. — 96. — Epis. Abschn §. 32. S. 130. — 140.

Mellin Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Züllichau, 1796. 8.

Klein Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft. Halle, 1797. 8.

H. Grotius, le droit de la guerre et de la paix, nouv. traduct. par J. Barbeyrac, à Amsterdam. 1724. 2. *Vol.* 4.

H. Hobbes Elementa philosophica de cive. 1647. 8.

Pufendorf, le droit de la nature et des gens, trad. par J. Barbeyrac, à Amst. 1734. 2. *Vol.* 4.

Chr. v. Wolff. Grundsätze des Natur- und Völkerrechts. Halle, 1754. 8.

J. J. Rousseau du contract social. à Amst. 1762. 8.

Erzeugung,

teleologische, *generatio teleologica, génération teleologique.* Die Hervorbringung eines organischen Wesens durch das andere nach Zwecken. Ein organisches Wesen ist ein solches, an dem der eine Theil der Zweck des Ganzen und dieses wieder der Zweck des erstern ist, an dem folglich alles wechselseitig um einander da ist. So ist der Mensch ein solches organisches Wesen, wenn an ihm der Mund z. B. zur Ernährung des ganzen Cörpers, der Cörper aber wieder zur Erhaltung des Mundes wirkt. Folglich enthält schon der Begriff eines solchen Wesens die Voraussetzung, dass es durch eine nach Absichten wirkende Ursache entstanden ist. Es

giebt nun zwey Systeme, nach welchen man sich die Hervorbringung organischer Wesen durch andere so denken kann, daſs eine oberste Weltursache die Einrichtung dazu, ihrer Idee gemäſs, getroffen habe, nehmlich den Occasionalismus und Prästabilismus (U. 375.

2. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich wegen dessen, was die Erklärung und Geschichte dieser Systeme betrifft, auf die Artikel: Occasionalismus, Prästabilismus, Educt, Bildungstrieb und Evolutionstheorie.

Ethik,

ethica, *ethique*. Die Wissenschaft desjenigen Theils der materialen Philosophie, welcher es mit den Gesetzen der Freiheit zu thun hat (G. V. 2.).

2. Dieses ist die Bedeutung des Worts Ethik in den alten Zeiten, man verstand unter demselben die Sittenlehre (*philosophia moralis*) überhaupt, und nannte sie auch die Lehre von den Pflichten (*de officiis*); in der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äuſsern Gesetzen stehen, zu übertragen, und hiernach heiſst Ethik soviel als das deutsche Wort Tugendlehre. Jetzt ist also die Ethik nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil ist die Rechtslehre (*ius*) (T. i.).

3. Die Ethik unterscheidet sich aber von der Rechtslehre dadurch, daſs sie eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkühr) giebt, dahingegen die Rechtslehre durch die bloſse Form (daſs die Handlung der freien Willkühr Pflicht ist), die äuſsere Freiheit einschränkt. Die Materie der Ethik ist nehmlich der Zweck der reinen Vernunft, der aber zugleich als objectiv nothwendiger Zweck, d. i. als Pflicht für den Menschen vorgestellt wird, s. Zweck, Pflicht. Die sinnlichen Neigungen verleiten nehmlich zu Zwecken, die pflichtwidrig seyn

können, daher muſs die geſetzgebende Vernunft ihnen die Pflicht als einen jenen Zwecken widerſtreitenden, und *a priori* gegebenen Zweck entgegenſetzen (T. 4.).

4. Die Rechtslehre weiſs von keinem Zweck, weil es ihr einerlei iſt, was der Handelnde für einen Zweck hat, wenn nur die Handlung geſchieht; die Ethik aber ſchreibt dem Willen das Geſetz vor, der Forderung der ſinnlichen Neigung (dem Zweck aus ſinnlichen Antrieben) entgegen zu handeln, weil es Pflicht iſt, und macht alſo dieſes Entgegenhandeln zugleich zu einem Zweck, den ich haben ſoll, und welchen zu haben ich mich ſelbſt zwingen ſoll, ſ. Selbſtzwang (T. 5.).

5. Aus dem vorſtehenden Grunde kann die Ethik auch als das Syſtem der Zwecke der reinen praktiſchen Vernunft erklärt werden. Die reine praktiſche Vernunft beſtimmt nehmlich durch ihr oberſtes Princip: „handle nach derjenigen Maxime, durch welche du zugleich wollen kannſt, daſs ſie allegemeines Geſetz werde", die Pflicht, ſtellt aber dieſe Pflicht zugleich als den, durch ſinnliche Antriebe gegebenen Zwecken, entgegengeſetzten Zweck auf. Zweck und Pflicht unterſcheiden alſo die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre (oder Ethik im Sinne der Alten). Die Rechtslehre enthält Pflichten, zu deren Beobachtung man von andern phyſiſch gezwungen werden kann; dieſe können aber eben darum keine Zwecke ſeyn, denn dieſe zu haben, kann man nicht von Andern gezwungen werden. Die Ethik enthält Zwecke, welche zugleich Pflichten ſind, denn bei ihr kömmt alles darauf an, daſs man den Zweck habe, die Pflicht zu erfüllen, wozu der Menſch ſich bloſs ſelbſt zwingen kann.

Siehe übrigens: Tugendlehre.

Ethikotheologie,

Moraltheologie, *ethicotheologia*, *theologie morale.* Die Theologie, welche in der Ergänzung der

phyſiſchen Theologie durch die moraliſche Teleologie beſteht – oder bei welcher der aus dem Begriffe der Pflicht hervorgehende Glaube an Gott zum Grunde liegt.

1. Ohne Menſchen würde die ganze Schöpfung ohne Endzweck ſeyn. Der Menſch iſt aber nicht Endzweck der Schöpfung, damit er ſie betrachten könne, denn ſonſt würde man wieder fragen können, welches iſt der Endzweck dieſer Weltbetrachtung? Da man ferner fragen kann, wozu er glückſelig werden ſoll, ſo kann auch ſein Gefühl der Luſt nicht der Endzweck der Schöpfung ſeyn. Folglich kann der Menſch nur Endzweck der Schöpfung ſeyn durch ſeinen abſolut oder moraliſch guten Willen, weil nur von dieſem allein nicht weiter gefragt werden kann, wozu er ſeyn ſoll; indem dieſer, wenn er noch wozu wäre, nicht abſolut, ſondern relativ gut, d. i. kein moraliſch guter, ſondern nur ein nützlicher Wille ſeyn würde (U. 410. M. II, 943.).

2. Hiermit ſtimmt das gemeinſte Urtheil der gemeinen Menſchenvernunft vollkommen zuſammen. Was hilfts, fragt man, daſs dieſer Menſch ſo viel weiſs, oder ſo glücklich iſt; er iſt doch ein verachtungswürdiges Object, denn ſein Inneres (ſein Wille) taugt nichts (U. 412. M. II, 944.). Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke einem Endzweck unterordnen, ſo ſieht man leicht, daſs alsdann vom letzten Zwecke der Schöpfung die Rede ſei, und in dieſem von der oberſten Bedingung, unter der allein ein Endzweck ſtatt finden kann (U. 412. M. II, 945). Wir haben alſo in dem Menſchen die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zuſammenhängendes Ganze und als Syſtem von Endurſachen (Zwecken) anzuſehen; und ein Princip, den Begriff des Urgrundes (Gottes als Welturſache) im Reiche der Zwecke zu beſtimmen, welches die phyſiſche Teleologie nicht vermag (U. 413. M. 946.).

3. Der abſolut gute Wille des Menſchen beſtimmt ihn alſo zum Endzweck der Welt, und ſetzt dadurch ein ver-

nünftiges Weſen zum Urheber der Welt, das bei der Hervorbringung derſelben jenen Endzweck gehabt hat, und das folglich allwiſſend ſeyn muſs, um ſelbſt das Innerſte der Geſinnungen des Menſchen zu kennen u. ſ. w. (U. 413. M. II. 947.). Dieſes Princip der Beziehung der Welt auf eine oberſte Urſache iſt alſo ſchon für ſich ein hinreichender Beweisgrund für das Daſeyn Gottes; weil ſich der Menſch nothwendig nach moraliſchen Begriffen beurtheilen muſs. Es kommt nun nur noch darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden oberſten Urſach einen Endzweck beizulegen (U. 414. M. II. 948.). Wir ſehen uns aber durchs Moralgeſetz gedrungen, nach einem allgemeinen höchſten Zwecke zu ſtreben, fühlen uns aber unvermögend, ihn zu erreichen, ohne eine verſtändige Welturſache anzunehmen, deren Endzwecke wir gemäſs zu ſeyn urtheilen dürfen (U. 416. M. II. 949.). Die Furcht konnte zwar zuerſt Götter (Dämonen, ſ. Dämonologie) hervorbringen, aber nur die Vernunft den Begriff von Gott; und nur die innere moraliſche Zweckbeſtimmung ſeines Daſeyns lehrte den Menſchen eine Gottheit zu denken, d. i. gab ihm eine Theologie, welche eben darum die **Ethikotheologie** heiſst (U. 418. M. II. 950.). ſ. Gott.

Etwas,

ſ. Ding.

Euklides,

Ευκλειδης, *Euclides*, *Euclide*, hat in der 120. Olympiade, oder 300 Jahr vor Chriſti Geburt, gelebt. Er war aus der Stadt Tyrus gebürtig, und machte ſich zur Zeit des Ptolemäus Lagus vorzüglich bekannt. Er ſoll dieſem König von Aegypten auf ſeine Frage, ob es keinen kürzern und leichtern Weg zur Geometrie gebe, als den, welchen er gezeigt habe, geantwortet haben, es gebe keine Königsſtraſse zur Geometrie (μη ειναι βασιλικην ατραπον προς γεωμετριαν.). Er iſt der erſte geweſen, der zu Alexandrien die Mathematik gelehrt hat.

2. Kant ſagt (E. 19.): Euklides ſoll, nach Eberhards Behauptung (Phil. Magazin, erſter Band, S. 162.), „unter ſeinen Axiomen (einige) Sätze haben, die wohl noch eines Beweiſes bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.“ Dieſe Axiomen trägt Euklides zu Anfang des erſten Buchs der Elemente vor. Es ſind ihrer zwölf, welche ich hierher ſetzen will.

3. *a.* Dinge, die einem und demſelben Dinge gleich ſind, ſind auch einander gleich.

b. wenn man zu Gleichem Gleiches hinzuſetzt, ſo ſind die Aggregate gleich;

c. wenn man von Gleichem Gleiches wegnimmt, ſo ſind die Reſte gleich;

d. wenn man zu Ungleichem Gleiches hinzuſetzt, ſo ſind die Aggregate ungleich;

e. wenn man von Ungleichem Gleiches wegnimmt, ſo ſind die Reſte ungleich;

f. die Doppelten von einem und demſelben ſind einander gleich;

g. die Hälften von einem und demſeiben ſind einander gleich;

h. was einander deckt, iſt einander gleich;

i. das Ganze iſt gröſser als ſein Theil;

k. alle rechten Winkel ſind einander gleich;

l. wenn zwei gerade Linien von einer geraden Linie ſo geſchnitten werden, daſs die beiden innern an derſelben Seite liegenden Winkel zuſammen kleiner als zwei rechte ſind, ſo treffen die ins Unendliche verlängerten beiden geraden Linien zuſammen, auf der Seite, wo ſich die beiden Winkel befinden, die zuſammen kleiner als zwei rechte ſind;

m. zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein.

4. Es iſt aber zwiſchen dieſen Axiomen ein ſehr merkwürdiger und in die Augen fallender Unterſchied.

Einige von diesen Grundsätzen sind analytisch, und können daher durch Entwickelung der Begriffe im Subject, folglich aus Begriffen bewiesen werden. Die übrigen sind aber synthetisch, d. i. das, was sie aussagen, liegt gar nicht in dem Begriff dessen, wovon es ausgesagt wird. Sie können daher nicht durch Entwickelung des Begriffs bewiesen werden, ja sie sind gar keines Beweises bedürftig, wenigstens ist das die Behauptung des Euklides, wenn er sie als Axiomen aufstellt. Ihre Evidenz, oder anschauliche Gewissheit, soll von selbst einleuchten, sobald man sich nur das, was sie aussagen, durch die reine Einbildungskraft construirt, vorstellt. Diese letztern Grundsätze sind die eigentlichen mathematischen, die erstern sind eigentlich philosophische, und zwar logische Grundsätze des Denkens überhaupt, die der Mathematiker nicht entbehren kann, weil er denken muss. Sie dienen aber auch nur zur Kette der Methode, als identische Sätze, aus denen nie etwas neues abgeleitet werden kann, sondern die nur auf die Nothwendigkeit, uns etwas so und nicht anders denken zu können, aufmerksam machen sollen. Allein auch diese Sätze dürfte der Mathematiker nicht aufstellen, wenn er sie nicht durch Construction sinnlich darstellen könnte (C. 16. M. I. 18.).

5. Die eigentlich philosophischen Sätze unter jenen zwölfen sind nun die sieben ersten und der neunte, und nur die übrigen vier sind eigentlich mathematische Grundsätze oder wahre Axiomen. Es ist nur die Frage, ob die erstern eines mathematischen Beweises bedürftig sind?

a. Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind auch einander gleich. In diesem Satze ist das Subject: Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind. Unter diesem Subject stellen wir uns Etwas vor, das genau so groſs ist als mehrere andere Dinge, die mit ihm der Gröſse nach verglichen werden. Wir abstrahiren folglich hier von jeder andern Beschaffenheit dieser Dinge, und denken uns nichts als zwei Begriffe, Gröſse und Gleichheit.

Gröfsen find mit einer Gröfse gleich, heifst aber, fie find diefelben Gröfsen, obwohl die Dinge, deren Gröfsen fie find, nicht diefelben feyn mögen, weil fie fonft nicht numerifch verfchieden, fondern alle ein und daffelbe Ding feyn würden. Nun wäre es offenbar ein Widerfpruch, wenn Gröfsen, die alle mit einer gewiffen Gröfse diefelben, d. h. (als Gröfsen) durch keine Merkmale weiter von derfelben verfchieden wären, doch (als Gröfsen) von einander verfchieden feyn könnten. Denn diefe Merkmale, durch welche fie von einander unterfchieden wären, müfsten fich doch alle auch in der Gröfse finden, mit der die übrigen Gröfsen alle eine und diefelben wären, welches unmöglich ift, indem fie fonft nicht mehr diefelbe Gröfse mit allen übrigen feyn könnte, fondern von jeder durch diejenigen Merkmale unterfchieden feyn müfste, wodurch die Gröfsen unter einander unterfchieden wären. Kurz, der Begriff einer beftimmten Gröfse ift derfelbe, wenn er fich als Merkmal in noch fo verfchiedenen Dingen befindet, das ift es eigentlich, was jener Grundfatz ausfagt.

6. Nun unterfcheidet fich aber die Mathematik von der Philofophie dadurch, dafs fie ihre Begriffe conftruirt, folglich mufs der Mathematiker auch jenen Grundfatz conftruiren, wodurch er zwar nicht felbft, aber doch fein Gebrauch mathematifch wird. Euklides hat nun zwar diefe Conftructionen nicht gemacht, will aber eben dadurch, dafs er fie feiner Geometrie an die Spitze ftellt, dafs man fich diefelben räumlich vorftellen foll, und wendet fie auch nur bei räumlichen Gröfsen, von denen in der Geometrie allein die Rede ift, an. Stelle dir, will Euklides eigentlich fagen, ein geometrifches Ding, es fei nun Linie, Winkel, Figur, oder geometrifcher Cörper, vor, mit dem andre folcher Dinge gleich find, fo dafs fie alle, jedes für fich, eben fo grofs find als diefes Ding, fo müffen nothwendig diefe Dinge untereinander gleiche Gröfse haben. Man kann fich aber die Gleichheit zweier räumlichen Dinge blofs dadurch vorftellen, dafs fie einander decken, d. h. dafs fie völlig diefelben Grenzen haben, wenn man den ganzen Inhalt des einen Dinges innerhalb

der Grenzen des andern bringt. Wäre nun der Inhalt mehrerer räumlichen Dinge von der Gröſse, daſs jedes derselben ſich innerhalb der Grenzen eines andern räumlichen Dinges legen lieſse, ſo daſs der ganze Inhalt dieſes andern Dinges damit ausgefüllt würde; ſo müſsten nothwendig auch dieſe Dinge ſich untereinander decken, und folglich gleich ſeyn, nach dem Grundſatze *h.*: was einander deckt, iſt einander gleich. Dieſer letztere Grundſatz ſollte eigentlich an der Spitze der übrigen ſtehen, da er die Gröſse zweier oder mehrerer Dinge unmittelbar, und nicht erſt vermittelſt eines dritten mit einander vergleicht, folglich einfacher iſt; und da alle Anſchauung der Gleichheit räumlicher Dinge auf dem Decken (der Congruenz) derſelben beruhet. Soll ich die Gleichheit in der Geometrie nicht bloſs aus Anſchauungen, die ſich decken, ſchlieſsen, ſondern unmittelbar anſchauen, ſo müſſen ſich die Objecte decken.

7. Wenn man in den folgenden Grundſätzen von *b* bis *g* ſtatt des Wortes Gleiches, dieſelbe beſtimmte Gröſse ſetzt, und ſich dieſe Gröſse immer als das nehmliche Merkmal denkt, ſo folgt jeder dieſer Grundſätze aus dem Begriff des Subjects durch bloſse logiſche Entwickelung, auf die nehmliche Art, als ich es ſo eben bei *a* gezeigt habe. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Grundſatze *i.* Stellt man ſich alle dieſe Grundſätze durch das Decken räumlicher Dinge vor, welches Euklides Abſicht iſt, und weswegen eben der Grundſatz *h.* an der Spitze ſtehen muſs, ſo ſchauet man die Gewiſsheit dieſer Grundſätze an, und ſie ſind evident ohne allen Beweis.

8. Einander decken, heiſst, ſo auf einander fallen, daſs die Gränzen dieſelben ſind. Daſs nun, was einander deckt, auch einander gleich iſt, das heiſst, einerlei Gröſse hat, kann nur dadurch eingeſehen werden, daſs ich mir zwei Figuren, die ſich einander decken, vorſtelle, und ſo in der reinen Einbildung gewahr werde, daſs ſie einerlei räumliche Gröſse ſind. Dieſer Satz iſt alſo ein eigentlicher mathematiſcher Grundſatz, und weder eines Beweiſes bedürftig, noch erweislich, ſondern unmittelbar evi-

dent, d. i. er hat eine unmittelbar anſchauende Gewiſsheit. Der Grundſatz *k.* iſt von eben der Beſchaffenheit, er beruhet auf unmittelbarer Anſchauung allein, wenn nehmlich (Fig. 7.) eine gerade Linie (AB) ſo auf einer andern (CD) ſteht, daſs ſie gleiche Nebenwinkel (ABC = ABD) macht, ſo heiſst jeder der beiden gleichen Winkel (ABC und ABD) ein rechter Winkel. Eben der Fall iſt es, wenn auf der andern Seite der Linie (CD) eine gerade Linie (EB) auf der erſten (CD) ſenkrecht ſteht. Da nun BD und CB eben ſowohl auf AE, als AB und EB auf CD ſenkrecht ſtehen, ſo giebt es um jeden Punct B, in welchem zwei gerade Linien (AE und CD) einander ſchneiden, vier rechte Winkel, die alle einander gleich ſind. Nun abſtrahiren wir hier gänzlich von der Lage und der Länge der Linien, wenn nur beide einander ſenkrecht ſchneiden, folglich ſind alle rechte Winkel der Gröſse nach dieſelben, und einander gleich. Dieſes beruhet aber auf unmittelbarer Anſchauung und nicht auf einem Beweiſe. Es giebt hier zwar einen Scheinbeweis, der ſo ausſiehet:

Der Winkel ABC iſt gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Der Winkel DBC iſt gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Dinge aber, die einem und demſelben Dinge gleich ſind, ſind auch einander gleich.

Folglich ſind ABC und DBE, und eben ſo ABD und CBE, folglich alle vier rechte Winkel einander gleich.

Allein man kann dieſes eigentlich keinen Beweis nennen, denn es iſt keine Hülfsconſtruction dazu nöthig, auch kein eigentlich mathematiſches Axiom; ſondern bloſs der Reflexion, daſs ABC und DBE im Grunde die nehmlichen Dinge ſind, und ſich bloſs durch ihre Lage einander unterſcheiden, nicht aber durch Merkmale der Gröſse. Der ganze Beweis ſtützte ſich nehmlich auf den Grundſatz *a*, welcher aber hier bloſs ausſagt, daſs

ein rechter Winkel ftets daffelbe Ding ift, feine Lage fei wie fie wolle, folglich auch immer diefelbe Gröfse haben mufs, weil die Gröfse des Winkels von der Neigung zweier Linien gegen einander abhängt, die bei einem rechten Winkel unveränderlich eine und diefelbe ift. Folglich ift der Grundfatz *k* nicht erweislich, fondern unmittelbar evident *).

9. Von dem Axiom *m* darf es wohl nicht erft gezeigt werden, dafs es eines Beweifes nicht bedürfe, indem alles Bemühen, den Schenkel eines Winkels (Fig. 14. AB) um den Punkt A nach dem andern Schenkel (AR) herumzuführen, um die Oeffnung BR zu fchliefsen, diefen Zweck nie erreicht, indem der Winkel immer kleiner aber nie zur Figur wird, bis endlich die Linien (AB und AR) oder Schenkel der Winkel auf einander fallen.

10. Es giebt alfo nur ein einziges Axiom, nehmlich *l*, das des Beweifes zu bedürfen fcheint; und diefen hat Eberhard wohl im Sinn gehabt, als er fagte: dafs Euklides unter feinen Axiomen Sätze habe, die wohl noch eines Beweifes bedürfen. Es ift freilich gewifs, dafs viele, auch grofse Mathematiker, diefes Axiom nicht evident gefunden haben. Der Grund liegt aber wohl darin, dafs es wirklich Linien (Afymptoten) giebt, die fich ohne Ende nähern, und doch nie zufammentreffen. Allein da eine von diefen Linien nothwendig krumm feyn mufs, d. i. eine folche, die ihre Richtung continuirlich ändert, fo ift es diefe Aenderung der Richtung allein, die hier der Grund der Unmöglichkeit des Zufammentreffens ift. Im Axiom *l*., oder dem elften des Euklides, ift aber von geraden Linien die Rede, deren

*) Aus eben dem Grunde ift der Beweis des Pappus nur ein Scheinbeweis, denn er beruhet blofs auf dem Satze des Widerfpruchs, welches fo viel heifst, als das Gegentheil ift nicht denkbar, welches logifch und nicht mathematifch ift. Er hätte zeigen follen, es fei in der Anfchauung nicht möglich.

Richtung, in allen drei Fällen (Fig. 26, 1.), wenn nehmlich die eine von den beiden Linien (AB und CD), die von einer dritten (EF) geschnitten werden, an derselben Seite (von EF) rechte (BGF) und die andere einen innern spitzen (DHE), oder (2) wenn beide spitze, oder (3) wenn die eine einen innern stumpfen (BGF), und die andere einen innern spitzen Winkel (DHE) macht, sich nie ändert. Der Zweifel an der Evidenz des Axioms liegt bloss darin, dass man mit dem Verstande gegen die Anschauung räsonniren wollte, und aus dem Fall mit der krummen Linie die Folgerung zog, es müsse bewiesen werden, dass es bei den geraden Linien nicht der Fall sei, dass sie sich einander nähern können, ohne sich irgendwo zu erreichen. Allein man versuche es nur, einen Fall, wo unter den im Axiom angeführten Bedingungen die beiden Linien nicht zusammentreffen, sich in der Anschauung darzustellen, und man wird bald gewahr werden, dass es unmöglich ist. Auch lehrt die Anschauung, dass sich die beiden Linien auf der Seite, wo die innern Winkel zwei rechten gleich sind, sich in allen drei Fällen einander nähern, folglich, da sie ihre Richtung als gerade Linien nie ändern, einander auch erreichen müssen, wenn sie ohne Ende verlängert werden. Endlich geben auch alle Mathematiker zu, dass der Inhalt des Axioms Wahrheit und keinem Zweifel unterworfen sei, nur leugnen sie, dass der Satz die Evidenz eines Axioms habe. Das ist aber widersprechend, denn woher wissen sie denn, dass der Satz wahr sei, da doch alle bisherigen Beweise dafür verunglückt sind, und sich im Cirkel herumdrehen; doch wohl aus der unmittelbaren Anschauung, und sie beweisen damit durch die That, dass sie ihn als Axiom annehmen, indem sie aus unmittelbarer Anschauung die Wahrheit des Satzes zugeben, aber doch meinen, der Verstand sei nicht überzeugt.

11. Es giebt also kein Beispiel im Euklides, wo er einen Satz, der mathematisch erweislich wäre, als Axiom aufstellte. Von den Axiomen aber, die philosophisch erweislich sind, z. B. das Ganze ist gröſ-

ſer als ſein Theil, gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet iſt; ſondern ihre Gewiſsheit muſs in der Mathematik unmittelbar angeſchauet werden (E. 20.).

Kant über eine Entdeckung u. ſ. w. I. Abſchn. A. S. 19. f.

Ευκλειδου Στοιχειων βιβλ. ιε. Baſil, 1533. fol, βιβλ. α. S. 3.

Euler.

Leonhard Euler, wurde den 15. April 1707 zu Baſel gebohren. Sein Vater war Paul Euler, der als Prediger zu Riechen bei Baſel ſtarb. Sein Sohn ſtudirte die Phyſik und Mathematik unter dem berühmten Joh. Bernoulli zu Baſel, und wurde daſelbſt, in ſeinem vierzehnten Jahre, 1721 Magiſter. In ſeinem neunzehnten Jahre, 1726, erhielt er den Ruf zur Profeſſur der Phyſiologie nach Petersburg an die neu errichtete Akademie. Er ging aber erſt 1727 dahin, und erhielt daſelbſt, ſtatt der phyſiologiſchen Profeſſur, die Stelle eines Adjuncti der höhern Mathematik, 1730 aber die Profeſſur der theoretiſchen und Experimental-Phyſik, und als Dan. Bernoulli nach Baſel zurückging, deſſen Profeſſur der höhern Mathematik. Friedrich der Groſse lud ihn 1741 mit vortheilhaften Bedingungen zur mathematiſchen Profeſſur ein, welchen Antrag Euler auch annahm, und 1744 bei Erneuerung der daſigen Akademie zum Director der mathematiſchen Claſſe ernannt ward. 1766 berief die Kaiſerin Katharina 2. ihn von neuem nach Petersburg, welchem Ruf er auch folgte. Er ſtarb daſelbſt den 18. Sept. 1783 im 77ſten Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (U. 40.): „nimmt man mit Euler an, daſs die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (*pulſus*) des Aethers, ſo wie Töne der im Schalle erſchütterten Luft ſind, und, — was das vornehmſte iſt — das Gemüth nicht bloſs, durch den Sinn, die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, ſondern auch, durch die Reflexion, das regelmäſsige Spiel

der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme (woran ich doch gar sehr zweifle; so würden Farbe und Ton nicht bloſse Empfindungen, sondern schon formale Bestimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derselben seyn, und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können" (M. II. 493.). Dieses wird man am besten einsehen, wenn man Eulers Theorie von den Farben und Tönen kennt, welche ich daher hier in der Kürze vortragen will. Eulers Schriften darüber sind:

Conjectura physica circa propagationem soni ac luminis. Berol. 1750. 4. auch in den

Opuscula varia. Berol. 1746. 1750. 1751. 3. *Vol.* 4. im 1. Th.

Lettres à une Princesse d'Allemagne sur divers sujets de Physique et de Philosophie. Petersb. 1768 — 1772. 3. Th. 8. auch in das Deutsche übersetzt unter dem Titel: Briefe an eine deutsche Prinzessinn über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1773. — 1780. 3. Th. 8. Die Prinzessinn war die damalige Prinzessinn des Markgrafen von Schwedt, jetzige regierende Herzogin von Anhalt-Dessau. Aus diesem Buche ist der folgende Auszug genommen.

3. Wenn man eine Kanone löst, so hört man, eine Meile oder 24000 Fuſs davon entfernt, den Knall (nach spätern genauern Versuchen des M. Müller in Göttingen, 1791.) nicht eher als 23 Secunden nach dem Blitze. Diese merkwürdige Beobachtung führt uns zu der Frage, worin denn der Schall bestehe? ob die Natur des Schalls der Natur des Geruchs ähnlich sei? oder ob der Schall sich auf eben die Art von dem schallenden Cörper ausbreite, wie von einer Blume ihr Geruch? Wenn eine Saite einen Ton hervorbringt, so wird man an derselben Erschütterungen oder Schwingungen gewahr, die gespannte Saite (Fig. 27.) A C B kommt nehmlich wechselsweise in die Lage A M B und A N B.

Ferner muſs man bemerken, daſs dieſe Schwingungen die angränzende Luft in eine ähnliche Schwingung bringen, und daſs die Luft dieſe Schwingungen bis zu unſern Ohren fortpflanzt. Wenn wir alſo den Schall einer ſchwingenden Saite hören, ſo bekommen unſere Ohren eben ſo viel Schläge (*pulſus*), als die Saite Schwingungen in derſelben Zeit gemacht hat. Wenn die Saite in einer Secunde 100 Schwingungen macht, ſo bekommt auch unſer Ohr 100 Schläge in einer Secunde, und die Empfindung dieſer Schläge iſt es, die man den Schall nennt. Folgen die Schläge in gleichen Zwiſchenräumen auf einander, ſo iſt der Schall ein muſikaliſcher Ton, im Gegentheil, ein unordentliches Geräuſch. Das *Forte* und *Piano* der Muſiker entſteht durch die Stärke und Schwäche, die Höhe und Tiefe des Tons aber durch die Schnelligkeit oder Langſamkeit der Schläge. Wenn eine Saite in der Secunde 100 Schwingungen macht, und eine andere macht in der Secunde 200, ſo iſt der Ton der erſten noch einmal ſo tief oder grob als der Ton der zweiten. Der Ton C giebt ohngefähr 100, und der Ton $\overline{\overline{\overline{C}}}$ 1600 Schwingungen in einer Secunde. Einen Ton von weniger als 20, oder mehr als 4000 Schwingungen in der Secunde kann unſer Ohr nicht mehr unterſcheiden (Euler, a. a. O. 3. Brief.).

4. Die Räume zwiſchen den himmliſchen Cörpern ſind mit einer feinen Materie erfüllt, welche man Aether nennt. Sie iſt eine flüſſige Materie wie die Luft, aber unendlich viel feiner und dünner; weil ſich die himmliſchen Cörper in derſelben frei bewegen, ohne einen Widerſtand zu finden. Ohne Zweifel hat er auch eine Elaſticität, kraft welcher er durch alle Poros der Cörper frei hindurchgeht, und ſich alſo auch im luftleeren Raume unter der Glocke der Luftpumpe und über dem Queckſilber in der Barometerröhre befindet. Wir werden uns alſo einen richtigen Begriff vom Aether machen, wenn wir ihn als eine der Luft ähnliche flüſſige Materie anſehen, nur mit dem Unterſchiede, daſs der Aether ohne Vergleich feiner, und alſo auch

weit elaſtiſcher iſt als die Luft; vielleicht 1000 mal elaſtiſcher, wenn die Zuſammenpreſſung der Luft in dem Schieſspulver zu einer 1000 mal gröſsern Dichtigkeit, als ſie gewöhnlich hat, eine Wirkung des Aethers ſeyn ſollte. Es ſcheint nun ſehr gewiſs, daſs das Licht in Anſehung dieſes Aethers eben das iſt, was der Schall in Anſehung der Luft; und daſs die Lichtſtralen nichts anders ſind, als die durch den Aether fortgepflanzten Schwingungen oder Erſchütterungen. Die leuchtenden Cörper ſetzen durch ihre Schwingungen den Aether in eben ſolche Schwingungen, und dieſe pflanzen ſich im Aether bis zu unſerm Auge fort, und bringen in demſelben die Empfindung hervor, welche wir das Licht nennen. Ob alſo gleich die Sonne die ganze Welt mit ihren Stralen erleuchtet, ſo verliert ſie darum doch nichts von ihrer eigenen Subſtanz, eben ſo, wie eine in Bewegung geſetzte Glocke tönt, ohne etwas von ihrer Subſtanz zu verlieren. Jemehr man dieſe Gleichförmigkeit zwiſchen den leuchtenden und ſchallenden Cörpern betrachtet, deſto mehr findet man ſie mit den Erfahrungen übereinſtimmend (Euler, a. a. O. 19. Brief). Durch den Unterſchied in der Anzahl der Schwingungen im Aether wird nun die Verſchiedenheit der Farben hervorgebracht, ſo daſs in Anſehung des Geſichts die Farben eben das ſind, was die hohen und tiefen Töne in Anſehung des Gehörs; und das Weſen jeder Farbe beſtehet in einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen, welche die Theilchen, deren Farbe es iſt, in einer Secunde machen. Die kleinſte Geſchwindigkeit der Schwingungen der Farbentheilchen giebt die rothe, die gröſste die violette Farbe (Euler, a. a. O. 20. und ff. Briefe).

5. Das Vergnügen, behauptet Euler, welches man bei Anhörung einer Muſik empfindet, beſtehe zum Theil in der Wahrnehmung der Ordnung, die darinnen herrſcht. Die Muſik ſchlieſst aber zweierlei in ſich, das der Ordnung fähig iſt. Das eine iſt der Unterſchied, der ſich unter der Geſchwindigkeit der Vibrationen (Schwingungen) aller Töne findet, und dieſes iſt das, was man eigentlich Harmonie nennt. Wenn man alſo bei Anhörung

einer Mufik die Verhältniffe oder Proportionen einfieht, die unter den Schwingungen aller Töne find, fo ift das das Werk der Harmonie. Da das Urtheil darüber mehr oder weniger fein feyn kann, fo ift klar, warum eben dieselbe Harmonie von dem einen wahrgenommen werden kann, von dem andern nicht, befonders, wenn die Verhältniffe unter den Tönen durch ein wenig grofse Zahlen ausgedrückt find. Das zweite in der Mufik, das der Ordnung fähig ift, ift der Tact, durch welchen man jedem Tone eine gewiffe Dauer anweift; und die Empfindung des Tacts befteht in der Kenntnifs der Dauer aller Töne, und der Verhältniffe, die daraus entftehen, wie denn z. E. ein Ton zweimal, dreimal oder viermal länger dauert als ein anderer. Es giebt eine Mufik, ohne alle Harmonie, nehmlich die der Trommel oder Pauke, weil die Töne derfelben alle einerlei find. Es giebt aber auch eine Mufik ohne allen Tact, nehmlich den Choral, in dem alle Töne von gleicher Länge find. *) Wer nun eine vollkommene Mufik hört, die beides, Harmonie und Tact enthält, und durch fein Ohr alle die Verhältniffe einfieht, auf denen fowohl die Harmonie als der Tact beruht, der hat ganz gewifs die vollkommenfte Vorftellung diefer Mufik, die möglich ift; indeffen ein anderer, der nur zum Theil, oder ganz und gar nicht diefe Verhältniffe einfieht, von der Mufik nichts begreift, oder eine unvollkommene Vorftellung davon hat. Aber die blofse Vorftellung aller Verhältniffe in einer Mufik ift noch nicht genug, um die Empfindung von Vergnügen zu erregen. Sondern diefes Vergnügen rührt hauptfächlich daher, weil man, fo zu fagen, die Abfichten und Empfindungen des Componiften erräth, deren Ausführung, wenn man fie für glücklich erkennt, die Seele mit ei-

*) Harmonie und Tact find wohl in beiden, nur ift bei der erften die Harmonie, bei der zweiten der Tact der möglichft einfachfte. Euler nimmt auch das Wort Tact nicht in dem Sinn, in welchen es gewöhnlich gebraucht wird, für das Zeitmaafs, in welchem das ganze Stück gefpielt wird, fondern verfteht darunter die verfchiedene Dauer der einzelnen Töne gegen einander.

ner angenehmen Befriedigung erfüllt (Euler, a. a. O. 8. Brief).

6. Kant bezweifelt gar fehr, dafs das Gemüth durch die Reflexion das regelmäfsige Spiel der Eindrücke der Farben und Töne wahrnehme. Indeffen, fagt er, wenn man annehmen wollte, dafs Eulers Theorie des Vergnügens an der Mufik und dem Spiel der Farben richtig wäre, fo würde es die Form der Verbindung verfchiedener Vorftellungen (Farben und Töne) feyn, die wir wahrnähmen. Dann würden Farbe und Ton nicht blofse Empfindungen, fondern fchon formale Beftimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derfelben feyn, und alsdann auch für fich zu Schönheiten gezählt werden können. Kant fetzt nehmlich den Beftimmungsgrund des Gefchmacksurtheils (etwas fei fchön oder häfslich) in der blofsen Form der Zweckmäfsigkeit in der Vorftellung. Hat ein Gegenftand eine folche Form, dafs er unfere Einbildungskraft und unfern Verftand leicht in ein harmonifches Spiel fetzt, fo ift er zweckmäfsig für die Auffaffung in unfer Bewufstfeyn, und wir nehmen ihn mit Wohlgefallen wahr, ohne ihn auf einen Zweck zu beziehen, oder als zweckmäfsig zu denken. Wenn nun das Gemüth durch Reflexiou das regelmäffige Verhältnifs in den Schwingungen der Töne, und in der Folge der Töne auf einander, und eben fo bei den Farben wahrnimmt; fo ift es eigentlich die Form in der Verbindung diefer Schwingungen und Töne, die es auffafst. Dann ift fchon der blofse Ton einer Violine, oder die grüne Farbe eines Rafenplatzes, oder das Anfchlagen zweier Töne nach einander fchön. Denn alsdann empfindet man nicht etwa diefe Töne und Farben mit einem Gefühl der Luft, fondern die Reflexion über die durch die Verftandesthätigkeit in das Mannichfaltige der Schwingungen, Töne und Farben hineingelegte Einheit zur Verknüpfung derfelben (über die formale Beftimmung der Einheit des Mannichfaltigen) ift mit dem Bewufstfeyn der blofsen formalen Zweckmäfsigkeit im Spiele der Einbildungskraft und des Verftandes des Subjects, d. i. mit dem Gefühl des Schönen ver-

knüpft. Die Farben und Töne und die Folge derselben auf einander sind dann nicht angenehm, oder angenehme Empfindungen; sondern sie sind schön, oder das Gefühl der Lust, das sie erwecken, ist eine Folge der Reflexion, weil diese meine Erkenntnisskräfte zur Thätigkeit belebt.

7. Der Grund, warum aber Kant die Richtigkeit dieser Theorie Eulers, dass das Vergnügen an den blossen Tönen und Farben und ihrer Folge durch Reflexion entspringe, sehr bezweifelt, ist, dass bei einem Gemählde doch eigentlich die Zeichnung das Wesentliche ist, die Farben aber bloss zum Reiz gehören. Ich nenne ein Gemählde schön, weil mir die Zeichnung gefällt, die Farbe kann es bloss angenehm machen, und mich vergnügen. Eben diese Beschaffenheit hat es mit der Musik, in dieser gefällt das Ganze der Composition, ein Ton in dieser Musik und das Aufeinanderfolgen einzelner Töne kann reizend seyn, mich vergnügen und interessiren, aber diese Annehmlichkeit ist nicht die Schönheit der Musik.

8. Uebrigens verweise ich wegen der Beurtheilung dessen, was Euler von dem Errathen der Absichten und Empfindungen des Componisten sagt, auf die Artikel: Musik und Farbenkunst.

Euthanasie

der reinen Vernunft, s. Tod.

Evidenz,

s. Gewissheit, anschauende.

Evolutionstheorie,

das System der individuellen Präformation, Involutionstheorie, Theorie der Einschachte-

lung, *theoria evolutionis*. Derjenige Präſtabilismus, der ein jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen als das Educt des erſtern betrachtet. Der Präſtabilismus iſt diejenige Theorie der Zeugung, nach welcher die oberſte Welturſache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt, und die Species ſelbſt ſich beſtändig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerſtöhrung arbeitende Natur continuirlich erſetzt wird (U. 375.). Iſt dieſe Anlage nun ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper durch eine bildende Kraft der organiſchen Materie des zeugenden Cörpers entſteht, ſo iſt der gezeugte Cörper ein Product des zeugenden. Iſt jene Anlage aber ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper ſchon als Keim bei der Schöpfung in dem erſten Individuum ſeiner Gattung iſt miterſchaffen worden, ſo iſt er ein Educt des zeugenden. Das letztere iſt die Evolutionstheorie, ſ. Educt (U. 376. M. II. 907.).

2. Bonnet war ein eifriger Vertheidiger dieſer Evolutionstheorie, die er auch die Theorie der Einſchlieſsung, und den ſchönſten Sieg nennt, den der Verſtand über die Sinne erhalten hat. Man hat ſie zwar, ſagt er, durch entſetzliche Ausrechnungen beſtritten, allein das beweiſet nur, daſs man die Einbildung durch die Laſt der Zahlen erdrücken kann. Die Natur ſcheint uns ſelbſt wichtige Beweiſe der Einſchlieſſung darzubieten. Sie zeigt uns einige knochichte Theile einer Frucht, die in einer andern Frucht eingeſchloſſen liegen; ſie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeſchloſſen, eine Gewächsfrucht in einer andern, einen Embryo in einem andern u. ſ. w. (Bonnet Betrachtung über die Natur, S. 160.). Die Erklärung der verſchiedenen Benennungen dieſes Syſtems ſiehe in Educt, 2.

3. Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Na-

tur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu laſſen, wollten es doch nicht wagen, dieſes nach der Hypotheſe des Occaſionalismus geſchehen zu laſſen. Nach dieſer iſt die Begattung eine bloſse Formalität. Der Occaſionalismus in der Zeugung organiſcher Weſen iſt nehmlich die Behauptung, daſs die oberſte verſtändige Welturſache beſchloſſen habe, jedesmal, wenn eine Begattung fruchtbar werden ſolle, eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden, und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derſelben zu überlaſſen. Wegen der unmittelbaren Wirkung des Welturhebers bei dieſer Hypotheſe erklärten ſich die Verfechter der Evolutionstheorie für die Präformation (U. 376. M. II. 908.).

4. Aus dieſer Theorie wird aber eigentlich nichts erklärt. Denn es iſt ja einerlei, ob man, nach dem Occaſionalismus, im Fortlaufe der Welt, oder nach der Evolutionstheorie, im Anfange der Welt, organiſche Formen entſtehen läſst; vielmehr erſpart man nach dem erſtern noch eine groſse Menge übernatürlicher Anſtalten.

5. Denn es würde eine Menge gelegentlicher Urſachen erforderlich ſeyn, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu ſeiner Entwickelung, nicht von den zerſtöhrenden Kräften der Natur litte, und ſich unverletzt erhielte. Auch werden durch die Evolutionstheorie eine unermeſslich gröſsere Zahl ſolcher vorgebildeten (präformirten) Weſen, als jemals entwickelt werden ſollten, und mit ihnen eben ſo viel Schöpfungen, ganz unnöthig und zwecklos gemacht. Allein die Verfechter dieſer Theorie wollten doch wenigſtens etwas hierin der Natur überlaſſen, um nicht gar in völlige Hyperphyſik (Einmiſchung der Gottheit, als einer überſinnlichen Urſache, als Erklärungsgrund phyſiſcher Wirkungen) zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann (weil der allmächtige Gott alles kann, und man, wenn man ihn als Erklärungsgrund gebraucht, weiter keinen andern nöthig hat, aber alsdann auch

nichts begreift, welches der Tod aller Phyſik iſt), (U. 377. M. II. 908.). Die übrigen Gründe gegen die Evolutionstheorie findet man im Artikel Educt, 4.

Kant. Critik der Urtheilskraft, II. Th. §. 81. S. 375. — 377.

Ewigkeit,

ſ. Ende aller Dinge, 4.

Exemplariſch,

exemplaris, *exemplaire*. So heiſst etwas, wenn es Muſter ſeyn kann (U. 182.). Die Werke oder Producte des Genies z. B. ſind exemplariſch, weil ſie die Muſter ſeyn müſſen, nach welchen ähnliche Werke gearbeitet und beurtheilt werden müſſen. Homers Iliade iſt exemplariſch, denn ſie hat allen folgenden Epopöendichtern zum Muſter gedient. Das Exemplariſche iſt dem Nachgeahmten entgegengeſetzt.

2. Soll etwas ein Product des Genies ſeyn, ſo muſs es a. nicht durch Nachahmung entſprungen ſeyn. Virgils Aeneide iſt eine Nachahmung der Odyſſee, ſie iſt alſo kein Product des Genies, und nicht exemplariſch, obwohl manches Eigenthümliche darin ſeyn mag, worin ſie exemplariſch (muſterhaft) ſeyn, oder zum Muſter dienen kann. Eben ſo iſt auch oft in einem Producte des Genies etwas, worin es nicht exemplariſch iſt. Man findet in Shakespears Schauſpielen Auswüchſe, die ihm ſein Genius nicht eingab, bei denen ſein Talent geſchlummert hat, und dieſe können folglich auch nicht exemplariſch ſeyn (U. 182.).

3. Die Producte des Genies müſſen b. Andern zur Nachahmung dienen. Sie müſſen das Richtmaaſs oder die Regel der Beurtheilung ähnlicher Producte ſeyn. Exemplariſch heiſst alſo alles, was nicht nachgeahmt

ist, und doch nachgeahmt werden muss (U. 182. M. II. 680. 2.).

4. Wenn man einige Producte des Geschmacks, z. B. die Iliade, Odyssee, Shakespears Schauspiele, als exemplarisch ansieht, so folgt daraus nicht, dass der Geschmack erworben werden könne, indem man Andern, als Mustern, nachahmt; sondern es gehört schon Geschmack dazu, etwas als exemplarisch zu beurtheilen, und ihm als solchem nachzuahmen. Wer Geschmack hat, ist darum noch kein Genie, das selbst etwas Exemplarisches hervorbringen könnte. Das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, ist eine blosse Idee, die jeder in sich selbst hervorbringen muss, die das Genie individualisirt oder als ein Ideal sich vorstellt, und in einem exemplarischen Producte darstellt (U. 53. M. II. 513.).

5. Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todten und gelehrten Sprache, z. B. der lateinischen oder griechischen, abgefasst seyn. Sie müssen in einer todten Sprache abgefasst seyn, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlich treffen, dass edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene wieder aus dem Umlauf gebracht werden. Sie müssen in einer gelehrten Sprache abgefasst seyn, damit die Sprache, worin sie geschrieben sind, eine unveränderliche Grammatik habe (U. 54. *).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 17. S. 53. f.

Existenz,

Wirklichkeit, Daseyn, *existentia; existence.* Ich will hier zu dem Artikel Daseyn nur noch Folgendes hinzusetzen. Die Existenz der Gegenstände der Erfahrung gilt niemals von denselben, als von Dingen an sich selbst. Es existiren Einwohner im Monde, heisst, wenn wir unsere Erfahrung bis zum Monde erweitern könnten, so würden wir sie dort finden. Da-

rum existiren sie aber nicht an sich oder ausser dieser Erweiterung der Erfahrung (C. 521. M. I, 600.).

2. Diesemnach bedeutet die Existenz der Erfahrungsgegenstände nur die Wirklichkeit derselben als Wahrnehmungen. Dies ist an sich klar. Die Existenz der Dinge in der vergangenen Zeit heisst nehmlich, sie sind in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung, aber nicht, sie sind an sich selbst wirklich. Wenn ich mir demnach alle existirenden Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesammt vorstelle, so setze ich diese Gegenstände nicht vor der Erfahrung in Zeit und Raum hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit. Sie existiren vor aller meiner Erfahrung, heisst, ich kann erst nach andern Wahrnehmungen zur Wahrnehmung derselben gelangen. Hiervon aber den Grund anzugeben, ist unmöglich; denn die Ursache, dass erst noch andere Wahrnehmungen vor der, die ich noch nicht habe, vorhergehen müssen, ist transscendental (nichts in der Erfahrung, sondern der bloss durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens nothwendig werdende Gedanke eines Grundes, dem es an einem Object fehlt, das dadurch erkannt würde) und mir daher unbekannt. Aber nach dieser unbekannten Ursache fragen wir auch in der Erfahrung nicht, sondern nach der Regel, nach welcher wir fortschreiten müssen, um von einer Erfahrung zur andern zu kommen. Es ist auch am Ende ganz einerlei, ob ich sage, es existiren Sterne, die niemals ein Mensch wahrgenommen hat, noch wahrnehmen wird, oder, ob ich sage, wenn ich in meiner Erfahrung von den äussersten Sternen hundertmal weiter fortschreiten könnte, als diese von mir entfernt sind, so würde ich jene Sterne wahrnehmen; als Dinge an sich sind diese Sterne für mich keine Gegenstände, es ist von ihnen immer nur die Rede als von Erscheinungen oder Gegenständen der Erfahrung. Im Felde der Erfahrung also wird nach dem transscendentalen Grunde der Gegenstände der Erfahrung nicht gefragt, sondern nach der

phyſiſchen Urſache, noch weniger wird die Exiſtenz derſelben bezweifelt, da der Begriff der Exiſtenz vielmehr in der Erfahrung recht eigentlich ſein Gebiet hat; fragt man aber nach etwas, das über die Gränzen möglicher Erfahrung hinaus liegt, dann erſt wird es wichtig zu bemerken, daſs die Wirklichkeit (Exiſtenz) der Gegenſtände der Sinne als ſolcher nicht auch auſser unſern Gedanken, als wären ſie Dinge an ſich, gedacht werden muſs (E. 523. M. I. 603.).

3. Noch bemerke ich zu dem Artikel: Daſeyn, 13. daſs der Begriff der Exiſtenz Gottes nicht dazu dienen ſoll, von dieſem überſinnlichen Gegenſtande zu erkennen, wie er auſser unſern Gedanken befindlich ſeyn könne, ſondern er ſteht nur mit der Beſtimmung des Willens durchs Moralgeſetz in unmittelbarer Verknüpfung, ſo daſs dieſe Willensbeſtimmung den Gedanken der Exiſtenz ſtets ſtillſchweigend vorausſetzt (poſtulirt) (P. 224. M. II, 340.).

4. Das mit der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbundene Wohlgefallen heiſst das Intereſſe, denn wen ein Gegenſtand intereſſirt, dem iſt an der Exiſtenz deſſelben etwas gelegen, ſie iſt ihm nicht gleichgültig, er iſt für die Exiſtenz der Sache eingenommen (U. 5. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 521. — §. 523.

Deſſ. Critik der pract. Vern. S. 224.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 2. S. 5. f.

Expanſive Kraft,

ſ. Elaſticität, 2.

Explication,

ſ. Begriff, 11, d.

Exponent,

exponens, exposant. So heiſst bei einem Verhältniſſe die Zahl, welche andeutet, wie vielmal das vorhergehende Glied im folgenden enthalten iſt. Z. B. in dem Verhältniſſe 5 zu 20 (5: 20) iſt der Exponent 4, weil 5 in 20 4 mal enthalten iſt (Käſtner Anfangsgr. der Arithmetik, Cap. V. 26.).

2. Die Analogien der Erfahrung ſind nun ſolche Regeln, welche ein Verhältniſs enthalten, von dem ſie ausſagen, daſs alle Erfahrungsgegenſtände nothwendig in demſelben ſtehen müſſen. So heiſst z. B. die Analogie der Urſache und Wirkung: Alle Erſcheinungen ſtehen, in Anſehung des Wechſels der Accidenzen, mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Die Beziehung der Urſache zur Wirkung nun, alſo der beiden Verhältniſsbegriffe zu einander, kann man den Exponenten nennen. Folglich ſtellen die Analogien der Erfahrung die Natureinheit im Zuſammenhange aller Erſcheinungen unter drei Exponenten dar, daſs nehmlich alle Erſcheinungen

a. Accidenzen an Subſtanzen (Veränderungen am Dauernden);

b. Wirkungen von Urſachen (nothwendige Folge);

c. Wechſelwirkungen von einander (nothwendiges Zugleichſeyn) ſeyn müſſen (C. 263.).

3. Alle Erſcheinungen ſtehen nehmlich in einem nothwendigen Zuſammenhange, den unſer Verſtand hineinlegt, dadurch, daſs er ſie alle mit einander, und damit die ganze Natur, in drei Einheiten verknüpft, nehmlich die drei angegebenen Beziehungen (Exponenten), wodurch alle Naturdinge in ein nothwendiges Verhältniſs zu einander geſetzt werden.

4. Der Exponent in philoſophiſcher Bedeutung iſt alſo die nothwendige Beziehung, in welcher die Naturdinge zu einander ſtehen. Er drückt nichts anders aus,

als das Verhältnifs der Zeit (fo fern fie alles Dafeyn in fich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthefis nach Regeln ftatt finden kann. Die Einheit der Apperception ift hier diejenige, welche alles in einer Anfchauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt, alfo die objective. Diefes Object mufs nun in Anfehung der Zeit, welche alles Dafeyn in fich begreift, beftimmt werden. Diefes gefchieht nun eben durch jene Verknüpfung (Synthefis) nach den drei Verftandesregeln (Analogien der Erfahrung), wodurch das Object als nothwendig wechfelnd (Accidenz), oder als nothwendige Folge von einem andern (Wirkung), oder als nothwendig gleichzeitig mit einem andern Objecte (Wechfelwirkung), beftimmt wird; denn das Wechfeln, Nacheinanderfeyn und Zugleichfeyn find die drei möglichen Verhältniffe der Zeit zur Einheit der Apperception (C. 263.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 2. *** S. 263.

Exponiren,

f. Expofition, 2. 31.

Expofition,

Erörterung, ἔκθεσις, *expofitio*, *expofition.* Eine deutliche, wenn gleich nicht ausführliche, Vorftellung deffen, was zu einem Begriffe gehört (C. 38.), d. i. der Befchaffenheit deffelben und feiner Merkmale. Der Name ift lateinifch, und heifst urfprünglich fo viel als Auseinanderfetzung.

2. Kant felbft hat uns an der Erörterung des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müffen, das Beifpiel einer Expofition gegeben, welches ich hier, als Exempel zu obiger Erklärung, erläutern will. Vermittelft des äufsern Sinnes, einer Eigenfchaft unfres

Gemüths, ſtellen wir uns Gegenſtände als auſser uns, d. i. an einem andern Ort, als wo wir ſind, und die insgeſammt, uns ſelbſt nicht ausgeſchloſſen, im Raume vor. In dieſem Raume iſt ihre Geſtalt (äuſsere Qualität), Gröſse (äuſsere Quantität) und (äuſseres) Verhältniſs (Relation) beſtimmt, oder beſtimmbar, d. i. es läſst ſich darin beſtimmen. Vermittelſt des innern Sinnes ſtellen wir uns den Zuſtand unſers Gemüths vor, und beſtimmen alles bloſs in Verhältniſſen der Zeit. Aeuſserlich kann die Zeit nicht angeſchauet werden, d. i. ſie nimmt keinen Raum ein, iſt nicht irgendwo zu finden, obwohl durch den Wechſel äuſserer Accidenzen an etwas Beharrlichem, das in uns, was wir Zeit nennen, wahrgenommen werden kann. Der Raum kann hingegen nicht als etwas in uns angeſchauet werden, d. i. er ſelbſt kann von uns nicht als (das, was er wirklich iſt, eine nothwendige) Vorſtellung unſers Gemüths erfahren werden. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es Verhältniſſe, die den Dingen zukommen, wenn ſie auch nicht angeſchauet werden; oder ſolche, die nur an der Form der Anſchauung haften? Um dieſe Fragen zu beantworten, ſoll nun der Begriff vom Raume exponirt (erweitert) werden (C. 37. f. M. I. 40.).

3. Die Expoſition eines Begriffs iſt aber entweder:

a. metaphyſiſch, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori* gegeben darſtellt; (C. 38. M. I. 40.); oder

b. transſcendental, wenn der Begriff als ein Princip erklärt wird, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert:

α. daſs wirklich ſolche Erkenntniſſe aus dem zu erörternden Begriffe herflieſsen, die ſynthetiſch und *a priori* ſind;

β. daſs dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſezzung möglich ſind, daſs ihr Princip auf die gegebene Art erklärt werde (C. 40. M. I. 45.).

4. Folgendes iſt nun die metaphyſiſche Expoſition des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müſſen.

a. Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori*, Erfahrungsbegriff oder Verſtandesbegriff *in concreto* (C. 595.) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Der Begriff vom Raum müſste alſo von Erfahrungen, in welchen allein Empfindung iſt, und, da er ein Begriff von etwas Aeuſserm iſt, von äuſsern Erfahrungen abgezogen ſeyn. Nun muſs aber die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir etwas als auſser mir (d. i. in einem andern Ort des Raums, als darinnen ich mich befinde) oder als auſser und neben einander (d. i. in verſchiedenen Orten befindlich) vorſtellen ſoll (ich muſs erſt die Vorſtellung haben von einem Raum, ehe ich mir denken kann, daſs etwas im Raum ſei). Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung des Raumes nicht aus der Erfahrung entſprungen, und von ihr hergenommen ſeyn kann, nehmlich aus den Verhältniſſen der äuſsern Erſcheinung; ſondern dieſe Verhältniſſe, oder äuſsere Erfahrung, ſind ſelbſt nur durch die Vorſtellung vom Raume möglich. Was äuſſere Erfahrung allein möglich macht, das kann nicht ſelbſt äuſsere Erfahrung ſeyn (C. 38. 1. M. I. 41.).*)

*) Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Critik. S. 48.) ſagt: „Dies iſt alles ganz wahr, aber dieſer Begriff kann ſeinem Urſprung nach dennoch zuſammenhängen mit einem auſser dem Gemüth ſich befindenden Realgrund. Dieſer beſtimmt das Erkenntniſsvermögen ſo, daſs hernach in demſelben Gegenſtände im Raume vorgeſtellt werden, mithin iſt die Vorſtellung des Raums und der Dinge in demſelben zugleich da, und durch einen und denſelben Grund auſser uns, obgleich unſerm Erkenntniſsvermögen gemäſs bewirkt. — Hierzu leitet uns

5. b. **Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, folglich eine allgemeine Vorſtellung, die allen äuſseren Anſchauungen zum Grunde liegt, folglich eine Vorſtellung *a priori*.** Man kann ſich vermittelſt der Einbildungskraft gar nicht vorſtellen, daſs gar kein Raum da wäre, oder daſs er anders beſchaffen ſeyn könnte, als er wirklich iſt. Es läſst ſich freilich durch Begriffe der Raum weg denken, aber es iſt hier davon die Rede, daſs man ihn in der Anſchauung nicht wegſchaffen kann. Wir können uns von jedem Cörper durch die Einbildungskraft vorſtellen, daſs er nicht da wäre; aber daſs kein Raum wäre, davon iſt uns eine anſchauliche Vorſtellung ganz unmöglich. Man muſs alſo den Raum als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, d. i. als dasjenige, ohne welches gar keine Erſcheinungen ſeyn könnten, und nicht (wie Leibnitz) als eine Beſtimmung, die von den Erſcheinungen abhängt, anſehen. Er iſt folglich eine Vorſtellung *a priori*, die den **äuſseren Erſcheinungen nothwendiger** Weiſe (aber auch nur ihnen allein) zum Grunde liegt (C. 38. f. M. I. 42.).*)

unſre Erkenntniſsart ſelber, indem ſie ja wirklich uns erſcheint, als bewirkt durch Objecte auſser uns und auſser einander." Allein warum ſind uns denn nicht auch die Erſcheinungen im Raume *a priori* gegeben? wer bürgt uns dafür, daſs der Realgrund des Raumes immer mit dem Realgrunde der empiriſchen Dinge in ihm zuſammentreffen werde?

*) Dies ſoll nach **Braſtberger** (a. a. O. S. 48.) ein identiſcher und tautologiſcher Satz ſeyn. „Wir können, ſagt er, wenn wir irgend einmal wirkliche Dinge auſser einander oder im Raume vorgeſtellt haben, von ihrer Wirklichkeit abſtrahiren, und uns das Auſsereinanderſeyn oder den Raum allein vorſtellen, aber eben ſo können wir auch von ihrem Auſsereinanderſeyn abſtrahiren, und bloſs ihre Wirklichkeit betrachten." Allein hier iſt nicht die Rede von der **logiſchen** Abſtraction, von dem Begriff des Raums oder Auſsereinanderſeyns, ſondern von dem **realen Wegdenken des Raums durch die Einbildungskraft**. „Nur alsdenn, fährt er fort, iſt dieſe Abſtraction unmöglich, wenn die wirklichen Dinge immer noch als Dinge auſser einander, oder als Dinge im Raume vorgeſtellt werden." Dieſe Be-

6. c. Der Raum iſt kein discurſiver Begriff. Ein discurſiver Begriff, oder, wie man ihn gewöhnlich nennt, allgemeiner Begriff, iſt das, was man auch ſchlechtweg einen Begriff nennt, nehmlich eine Vorſtellung, durch die vermittelſt gewiſſer Merkmale ein Gegenſtand gedacht wird. Dieſe Merkmale ſind aber zuſammen an mehreren Gegenſtänden zu finden, ſo daſs die Vorſtellungen derſelben unter dieſem Begriff ſtehen. So begreift der Begriff Menſch alle Menſchen unter ſich, und iſt alſo ein discurſiver Begriff (man ſ. den Artikel: Discurſiv. Ein ſolcher discurſiver Begriff iſt nun der Raum nicht, ſondern eine reine Anſchauung. Denn

α. kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen. Die Vorſtellung des Raums iſt nicht etwa an mehreren Räumen *in concreto* zu finden, ſo wie der Begriff Menſch an mehrern Menſchen *in concreto*. Wenn man aber dennoch von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes;

β. die Theile des Raumes können auch nicht vor dem einigen alles in ſich faſſenden Raum, gleichſam als deſſen Beſtandtheile, vorhergehen, ſo daſs man ihn aus dieſen Theilen zuſammenſetzen könnte; ſondern ſie können nur in ihm gedacht werden. Dieſe Theile können wir nicht als ſucceſſive Dinge, ſondern wir müſſen ſie alle insgeſammt als zugleich vorhanden denken.

Der Raum iſt alſo weſentlich einig, das Mannichfaltige in ihm beruht lediglich auf Einſchränkungen. Der allgemeine Begriff von Räumen begreift nur Theile des einigen Raumes unter ſich, die endlich oder unendlich ſind, je nachdem wir uns dieſelben als völlig oder nur zum Theil begrenzt vorſtellen. Der ganze Raum wird alſo nicht als ein allgemeiner Begriff, wie z. B. Menſch,

hauptung wäre freilich eine wahre Tautologie, aber ſie iſt auch gar nicht Kants Behauptung.

Baum, Planet u. ſ. w., ſondern als ein einzelnes Ding (Individuum, z. B. ein gewiſſer Menſch, Menſch *in concreto*) vorgeſtellt. Hieraus folgt, daſs in Anſehung ſeiner eine Vorſtellung *in concreto*, oder unmittelbare Vorſtellung, d. i. eine Anſchauung, und da ſie nothwendig iſt, eine Anſchauung *a priori* (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſchen Grundſätze *), z. E. daſs in einem Triangel (Fig. 10) zwei Seiten (AB und BC) gröſser ſind, als die dritte (CA), aus der bloſsen Anſchauung (unmittelbaren Vorſtellung des Gegenſtandes) und zwar *a priori* (weil der Gegenſtand nicht in der Erfahrung, ſondern durch die reine Einbildungskraft gegeben wird) mit apodiktiſcher Gewiſsheit abgeleitet (C. 39. M. I. 43.).

7. *d.* Der Raum wird als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt. Ein Begriff iſt in einer unendlichen Menge von Vorſtellungen enthalten, die er unter ſich enthält, z. B. der Begriff Menſch findet ſich in unzähligen Menſchen *in concreto*; aber kein Begriff enthält eine unzählige Menge von Vorſtellungen in ſich. So wird gleichwohl der Raum gedacht (denn alle Theile des Raums ins Unendliche ſind gleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung *a priori*, und nicht Begriff; weil er nehmlich ein unendliches Individuum iſt. Es iſt das ſo unleugbar, daſs daher ſogar nicht wenige berühmte Philoſophen zu der Vorſtellung verleitet worden ſind, den Raum für ein wirkliches für ſich beſtehendes unendliches Weſen zu halten (C. 39. f. M. I, 44.).

8. Dies iſt nun die Erörterung oder Expoſition des Begriffs vom Raum, und zwar die metaphyſiſche Expoſition deſſelben. Es ſind nehmlich folgende Merkmale deſſelben aufgeſtellt worden: der Begriff iſt nicht empiriſch, das Object des Begriffs iſt eine noth-

*) Die Geometrie iſt nehmlich nichts anders als die Wiſſenſchaft vom Raume durch Conſtruction.

wendige Vorſtellung, dieſe Vorſtellung iſt nicht discurſiv, ſie iſt eine unendliche gegebene Gröſse. Wenn der Raum aber kein Begriff iſt, wie kann ich denn den Begriff vom Raume erörtern? Der Raum ſelbſt, als das Object oder der Gegenſtand meiner gegenwärtigen Gedanken, iſt nur kein Begriff; aber ich kann doch über ihn nachdenken, und Merkmale von ihm ſammlen, durch die er ſich von andern Gegenſtänden z. B. von einem Begriff unterſcheidet, oder ſolche, die er mit andern, z. B. mit einer Anſchauung, gemein hat, und dadurch bringe ich ihn unter den Begriff der Anſchauung, ob er wohl ſelbſt kein Begriff iſt. Auch läſst er ſich auf einen Begriff bringen, indem ich ihn als einen Gegenſtand denke, der eine unendliche gegebene Gröſse iſt, drei Dimenſionen hat, u. ſ. w. (ſ. Begriff, 4.). Die gegebene Vorſtellung deſſen, was zu dem Begriff vom Raume gehört, iſt übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, daſs er drei Dimenſionen hat u. m. dergl. Endlich iſt dieſe Expoſition metaphyſiſch, denn ſie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, daſs der Begriff vom Raume *a priori* iſt, weil nehmlich der als nothwendige Vorſtellung gegebene unendliche Gegenſtand, den wir Raum nennen, nicht empiriſch iſt.

9. Kants transſcendentale Expoſition des Begriffs vom Raume iſt folgende. Er hatte gezeigt, daſs die Geometrie eine Wiſſenſchaft iſt, welche die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch und doch *a priori* beſtimmt; indem alle Sätze der Geometrie nicht auf Entwickelung der Begriffe in den Subjecten der Sätze, ſondern auf Anſchauungen durch Conſtructionen beruhen, und zugleich abſolute Nothwendigkeit mit ſich führen. Er fragt nun: was muſs die Vorſtellung des Raumes denn ſeyn, damit eine Erkenntniſs von ihm möglich ſei, die ſynthetiſch und doch *a priori* iſt? Er muſs urſprünglich (ſeinem Urſprunge nach, nicht als das, was ſchon darüber gedacht iſt) Anſchauung ſeyn; denn aus einem bloſſen Begriffe laſſen ſich keine Sätze ziehen, die über den Begriff hinausgehen (nicht in ihm liegen), welches doch

in der Geometrie geſchieht (z. B. in dem Satze: zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein, welches aus dem Begriff im Subject, zwei gerade Linien, nicht entwickelt werden kann). Nun muſs dieſe Anſchauung *a priori* in uns angetroffen werden, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes (weil ſie die Gegenſtände erſt möglich macht), mithin muſs ſie reine (nicht empiriſche) Anſchauung ſeyn. Denn die geometriſchen Sätze ſind insgeſammt apodictiſch, d. i. mit dem Bewuſstſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmeſſungen; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ſolchen geſchloſſen werden, weil die Nothwendigkeit, die mit einer Vorſtellung verbunden iſt, das Kennzeichen iſt, daſs dieſelbe *a priori* ſeyn muſs (C. 40. f. M. I. 46.).

10. Wie kann nun eine ſolche äuſsere Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Gegenſtänden ſelbſt vorhergeht, und in welcher der Begriff dieſer Gegenſtände *a priori* beſtimmt werden kann? Wie iſt es möglich, daſs ich die Beſchaffenheit gewiſſer Gegenſtände anſchauen kann, noch ehe ſie durch die Erfahrung gegeben ſind? In einem Dinge an ſich kann die Vorſtellung des Raums nicht gegründet ſeyn, denn wie könnte ich mit unumſtöſslicher Gewiſsheit aus mir ſelbſt wiſſen, wie dieſes Ding beſchaffen ſeyn müſſe? In den äuſsern Erſcheinungen kann dieſe Vorſtellung auch nicht gegründet ſeyn, denn dieſe ſind nur durch die Vorſtellung des Raumes möglich. Kant ſchlieſst daher hieraus ganz richtig, daſs die Anſchauung des Raumes im anſchauenden Subjecte, als die formale Beſchaffenheit deſſelben, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorſtellung d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alſo Form des äuſseren Sinnes überhaupt ſei. Wenn der Raum aber Form des äuſseren Sinnes iſt, ſo iſt er keine Beſtimmung oder Form der Dinge an ſich, ſondern wir ſind dann durch dieſe Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens genöthigt, uns diejenigen Gegenſtände als äuſsere im Raume be-

findliche vorzuſtellen, deren Stoff uns zu einem gegebenen gleichzeitigen Mannichfaltigen afficirt. Weil nun unter dem Subjectiven diejenige Vorſtellung verſtanden wird, die von unſerm Vorſtellungsvermögen abhängt; ſo kann man ſagen, der Raum iſt etwas Subjectives. Da aber dieſe Vorſtellung zugleich nothwendig und allgemein iſt, ſo muſs ſie an allen äuſsern Objecten oder Gegenſtänden zu finden ſeyn, die diejenigen anſchauen, die ein Vorſtellungsvermögen mit dieſer Form haben. Folglich kann man auch ſagen, daſs der Raum für die Erfahrungsgegenſtände etwas Objectives ſei (C. 41. M. I. 47.) *)

11. Dieſe zweite Erörterung der Expoſition des Raumes iſt nun transſcendental, denn der Begriff vom Raume iſt hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der Geometrie begreiflich iſt, die eine ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* iſt. Der Raum vertritt nehmlich für die Geometrie die Stelle der Erfahrung, ſo wie ich ſynthetiſche Erkenntniſſe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenſtände anſchaue, z. B. einen Menſchen *in concreto*, und dann urtheile, ein Menſch hat zwei Aerme, zwei Füſse u. ſ. w.; ſo bekomme ich ſynthetiſche Erkenntniſſe, wenn ich den durch mein eigenes Erkenntniſsvermögen gegebenen Raum, und die Conſtructionen deſſelben, und z. B. dadurch die Unmöglichkeit anſchaue, durch zwei

*) Braſtberger ſagt: (a. a. O. S. 57.) „Der Raum kommt freilich nicht von den Gegenſtänden her, die im Raum angeſchauet werden, ſondern von einem andern Realgrunde, und daher iſt er für die empiriſchen Gegenſtände *a priori.*" Aber alsdann hat er nur für dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und nicht an und für ſich ſelbſt. Kant hätte dann tautologiſch behauptet, was im Raume iſt, das muſs auſser einander ſeyn. Allein er hat behauptet und bewieſen, daſs der Raum uns nothwendig anhängt und alle ſeine Eigenſchaften uns nothwendige Anſchauungen ſind. Die Nothwendigkeit und apodiktiſche Gewiſsheit der Sätze vom Raum iſt nicht, wie Braſtberger meint, eine Folge der Identität; wir müſſen uns die Dinge nicht ſo vorſtellen, weil wir ſie ſo erfahren, denn wir könnten ſie vielleicht noch anders erfahren, ſondern wir müſſen ſie ſo erfahren, weil die Beſchaffenheit unſers Gemüths dies nothwendig macht.

gerade Linien einen Raum einzuſchlieſsen. Dieſe Erkenntniſs iſt dadurch zugleich *a priori*, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängt, und alſo vor aller Erfahrung hergehet, die durch dieſe Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, im Raum anzuſchauen, erſt möglich wird. Eine jede Erklärungsart, die dieſe Möglichkeit der ſynthetiſchen Erkenntniſs *a priori* in der Geometrie nicht zeigen kann, iſt nicht transſcendental; und es iſt unmöglich, daſs wir geometriſche, d. i. auf räumliche Anſchauungen gegründete ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* haben können, wenn der Raum nicht eine Form unſers Anſchauungsvermögens iſt (C. 41. M. I. 48.).

12. Kant hat auf eben dieſe Weiſe auch eine metaphyſiſche und transſcendentale Expoſition des Begriffs von der Zeit gegeben, welche ich als Beiſpiel der Expoſition hier ebenfalls erläutern will, und zu dem Ende mit der metaphyſiſchen Expoſition den Anfang mache.

a. Die Zeit iſt kein empiriſcher Begriff. Der Begriff von der Zeit iſt nicht von irgend einer Erfahrung, und da er ein Begriff von etwas Aeuſserm oder Innerm ſeyn kann, weder von einer äuſsern noch innern Erfahrung abgezogen. Die Vorſtellung der Zeit muſs ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir Gegenſtände als zugleich (d. i. zu einer und derſelben Zeit vorhanden) oder als auf einander folgend (d. i. zu verſchiedenen Zeiten, nach einander) vorſtellen ſoll. Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung der Zeit nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn kann. Was die Erfahrung von dem Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen der Gegenſtände möglich macht, das kann nicht ſelbſt Erfahrung vom Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen ſeyn. Es kann aber auch nicht die Erfahrung von etwas anderm ſeyn, was jene Vorſtellung, daſs einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) iſt, möglich macht. Denn wenn etwas zugleich ſeyn, oder auf einander folgen ſoll, ſo muſs Zeit vorhanden ſeyn, in der es auf einander folgt, und in die ich es hineinzuſetzen ge-

nöthigt bin. Soll etwas feyn, es fei nun im Raume, oder in meinem Gemüthe, fo mufs es irgendwann, zu irgend einer Zeit feyn. Dann macht diefer Gegenftand aber nicht die Zeit möglich, fondern die Zeit macht es möglich, dafs er irgendwann, zu irgend einer Zeit vorhanden feyn kann (C. 46. M. I, 54.).

13. *b.* Man überfieht bald, dafs die Zeit auch eine nothwendige Vorftellung, folglich eine allgemeine Vorftellung, die allen Anfchauungen überhaupt zum Grunde liegt, folglich eine Vorftellung *a priori* ift. Man kann fich vermittelft der Einbildungskraft gar nicht vorftellen, dafs gar keine Zeit wäre, oder dafs fie anders befchaffen feyn könnte, als fie wirklich ift. Wir können uns von jedem Gegenftande durch die Einbildungskraft vorftellen, dafs er nicht vorhanden wäre, aber dafs keine Zeit wäre, davon ift uns eine anfchauliche Vorftellung ganz unmöglich. Die Zeit ift alfo *a priori* gegeben, und in ihr ift alle Wirklichkeit der Erfcheinungen möglich (C. 46. M. I, 55.).

14. *c.* Die Zeit ift kein difcurfiver oder allgemeiner Begriff, fondern eine reine Form der finnlichen Anfchauung. Denn

α. kann man fich nur eine einige Zeit vorftellen, verfchiedene Zeiten find nur Theile eben derfelben Zeit; die Vorftellung aber, die nur durch einen einzigen Gegenftand gegeben werden kann, ift Anfchauung.

β. die Theile der Zeit können auch nicht vor der einigen alles in fich faffenden Zeit gleichfam als deren Beftandtheile vorhergehen, fo dafs man fie aus diefen Theilen zufammenfetzen könnte, fondern fie können nur in ihr gedacht werden. Diefe Theile können nicht als gleichzeitig, fondern müffen alle insgefammt als nacheinander, oder zu verfchiedenen Zeiten, gedacht werden, welches fich aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten läfst. Der Satz ift fynthetifch, und kann

aus Begriffen nicht entfpringen. Er ift alfo in der Anfchauung und Vorftellung der Zeit unmittelbar enthalten (C. 47. M. I. 57.).

15. *d.* Die Zeit wird als eine unendliche gegebene Gröfse vorgeftellt. Sie ift uns (durch unfer Vorftellungsvermögen) unmittelbar als ein einiges ungetheiltes Individuum gegeben, in welchem wir erft durch willkührliche Begränzung Theile machen müffen, das aber felbft keine letzte abfolute Gränze hat, folglich als ein Quantum gedacht gröfser als alles gleichartige Endliche (d. i. unendlich grofs) ift. Die Zeit enthält alfo eine unzählige Menge von Vorftellungen in fich, die ins Unendliche fort auf einander folgen; obwohl die ganze Zeit felbft nichts Succeffives, fondern das ift, worin alles auf einander folgt. Alfo ift die urfprüngliche Vorftellung von der Zeit Anfchauung, und nicht Begriff. Denn Begriffe enthalten nur Theilvorftellungen, die Theile der Zeit aber, und jede Gröfse einer Zeit, werden blofs durch Einfchränkung beftimmt. (C. 47. M. I. 58.).

16. Dies ift nun die Expofition oder Erörterung des Begriffs von der Zeit, und zwar die metaphyfifche Expofition deffelben. Man fieht leicht, dafs hier wieder folgende Merkmale aufgeftellt worden find: der Begriff ift nicht empirifch, das Object des Begriffs ift eine nothwendige Vorftellung, diefe Vorftellung ift nicht discurfiv, fie ift eine unendliche gegebene Gröfse. Die jetzt gegebene Vorftellung deffen, was zu dem Begriff von der Zeit gehört, ift übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, dafs fie nur Eine Dimenfion hat, u. f. w. Endlich ift diefe Expofition metaphyfifch. Denn fie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, dafs der Begriff von der Zeit *a priori* ift, weil er nehmlich nicht empirifch und eine nothwendige Vorftellung ift.

17. Kant erörtert nun auch den Begriff von der Zeit transfcendental, und zwar folgendergeftalt.

Die allgemeine Bewegungslehre (Phoronomie und reine Mechanik) iſt eine Wiſſenſchaft, welche aus ſehr vielen ſynthetiſchen Erkenntniſſen, die ſämmtlich *a priori* ſind, beſteht; indem ſie ebenfalls auf Anſchauungen durch Conſtructionen der Zeit beruhen, und zugleich abſolute Nothwendigkeit mit ſich führen. Es fragt ſich nun wieder, was muſs die Vorſtellung der Zeit denn ſeyn, damit eine Erkenntniſs von ihr möglich ſei, die ſynthetiſch und doch *a priori* iſt? Sie muſs urſprünglich Anſchauung ſeyn; denn aus bloſsen Begriffen laſſen ſich jene Sätze der allgemeinen Bewegungslehre nicht herleiten (z. B. die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. die Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate, als das Seyn an einem Orte und das Nichtſeyn eben deſſelben Dinges an demſelben Orte, von einem und demſelben Objecte; nur in der Anſchauung der Zeit können beide contradictoriſch einander entgegengeſetzte Beſtimmungen in einem Dinge, nehmlich nach einander, anzutreffen ſeyn). Nun muſs dieſe Anſchauung vor aller Wahrnehmung des Gegenſtandes (der Veränderung eines Objects) in uns angetroffen werden (weil ſie die Veränderung erſt möglich macht). Die Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit ſind insgeſammt apodiktiſch, d. i. mit dem Bewuſstſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. die Zeit hat nur eine Dimenſion; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ſolchen geſchloſſen werden. Denn Erfahrungsurtheile, oder Sätze, die aus der Erfahrung abgeleitet ſind, haben keine apodiktiſche Gewiſsheit. Wir würden nur ſagen können, ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber, ſo muſs es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze belehren uns als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind, und belehren uns vor derſelben, und nicht durch dieſelbe. Der Grundſatz: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es nur Eine Zeit, iſt auch ein ſolches Axiom von den Verhältniſſen der Zeit. Es iſt unmöglich, ſich das Gegentheil davon anſchaulich vorzuſtellen, und es iſt folglich apodiktiſch, oder mit dem Bewuſstſeyn, daſs es gar nicht anders möglich iſt, verbunden. Dieſer Satz kann alſo nicht empiriſch, oder aus einer Erfahrung ge-

ſchloſſen ſeyn, ſonſt könnte er dieſe apodiktiſche Gewiſsheit nicht haben. Wir würden nicht ſagen können: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten muſs es nur eine Zeit geben. Es iſt das alſo eine Regel, die ich der Erfahrung vorſchreibe, von der ich gewiſs bin, daſs ſie immer derſelben gemäſs ſeyn muſs, folglich kann ich dieſe Regel nicht durch die Erfahrung haben (C. 47. f. M. I. 56. 59.).

18. Wie kann nun eine ſolche Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor der Anſchauung der Gegenſtände ſelbſt vorhergehet und die Beſchaffenheit derſelben beſtimmt? Wie iſt es möglich, daſs ich ſagen kann, alle Gegenſtände zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten müſſen in einer und derſelben Zeit ſeyn, da ich dieſe Gegenſtände noch nicht angeſchauet habe? In einem Dinge an ſich kann die Vorſtellung der Zeit nicht gegründet ſeyn, denn wie könnte ich mit unumſtöſslicher Gewiſsheit aus mir ſelbſt wiſſen, wie dieſes Ding beſchaffen ſeyn müſſe? In den Erſcheinungen kann dieſe Vorſtellung auch nicht gegründet ſeyn, denn dieſe ſind nur durch die Vorſtellung der Zeit möglich. Kant ſchlieſst daher hieraus ganz richtig, daſs die Anſchauung der Zeit im anſchauenden Subjecte, als eine formale Beſchaffenheit deſſelben, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorſtellung d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alſo Form des Sinnes überhaupt ſei. Wenn die Zeit aber Form des Sinnes iſt, ſo iſt ſie keine Beſtimmung oder Form der Dinge an ſich, ſondern wir ſind dann durch dieſe Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens genöthigt, uns die Gegenſtände als in der Zeit befindlich vorzuſtellen, deren Stoff uns afficirt. Und ſo kann man ſagen, die Zeit iſt an ſich etwas Subjectives, aber doch *a priori*, und alſo für die Erſcheinungen etwas Objectives.

19. Dieſe zweite Expoſition der Zeit iſt nun transſcendental; denn der Begriff von der Zeit iſt hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der reinen Mechanik und anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* begreiflich iſt. Die Zeit vertritt nehmlich für

dieſe Erkenntniſſe die Stelle der Erfahrung, ſo wie ich ſynthetiſche Erkenntniſſe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenſtände anſchaue, ſo bekomme ich ſolche auch durch die Anſchauungen in der Zeit. Dieſe Erkenntniſſe ſind dadurch zugleich *a priori*, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängen, und alſo vor aller Erfahrung hergehen.

20. Was alſo die Definitionen für die Mathematik ſind, das ſind die Expoſitionen für die Begriffe *a priori*, ſie ſind Erklärungen, die der Critiker bis auf einen gewiſſen Grad gelten läſst und bei denen er doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken trägt. Denn der *a priori* gegebene Begriff kann noch viel dunkele Vorſtellungen enthalten, die wir in der Zergliederung übergehen; die Ausführlichkeit der Zergliederung eines ſolchen Begriffs bleibt immer noch zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beiſpiele vermuthlich gewiſs gemacht werden (C. 756. f.).

21. Kant behauptet nehmlich, daſs, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff, z. B. Subſtanz und ſo auch die Begriffe vom Raume und der Zeit, definirt werden kann. Denn ich kann bei denſelben niemals ſicher ſeyn, daſs die deutliche Vorſtellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs nun dem Gegenſtande ganz adäquat (mit ihm vollkommen übereinſtimmend) ſei. Die deutſche Sprache hat für die mannichfaltigen Arten der Erklärungen keine Worte, daher läſst Kant in der Strenge ſeiner Forderung etwas ab. Er verweigert den philoſophiſchen Erklärungen zwar den Ehrennamen der Definition, ſchränkt aber ſeine Behauptung nur darauf ein, daſs philoſophiſche Definitionen nur als Expoſitionen gegebener Begriffe analytiſch durch Zergliederung (deren Vollſtändigkeit nicht apodiktiſch gewiſs iſt) zu Stande gebracht werden, und alſo den Begriff nur erklären, dahingegen mathematiſche Definitionen ihn ſelbſt machen. (C. 756. 758). Hieraus folgt zugleich, daſs man in der Philoſophie nicht (wie in der Mathematik) die Definitionen voranſchicken müſſe, als nur etwa zum bloſsen Verſuche, ob man

es wohl getroffen habe. Denn, da diefe Expofitionen Zergliederungen gegebener Begriffe find, fo gehen diefe Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran. Die unvollftändige Expofition geht vor der vollftändigen her, fo dafs wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorherfchliefsen können, ehe wir zur vollftändigen Expofition, d. i. zur Definition gelangt find. Mit einem Worte, in der Philofophie mufs die Definition, als abgemeffene Deutlichkeit, das Werk eher fchliefsen, als anfangen; in der Mathematik aber ift das umgekehrt, weil in diefer Wiffenfchaft der Begriff durch die Definition gegeben wird (C. 758. M. I. 875.).

22. Um diefes zu erläutern, wollen wir noch Kants Expofition des oberften Grundfatzes der praktifchen Vernunft betrachten. Kant zeigt,

a. was er enthalte. Er fchickt zu dem Ende, zum blofsen Verfuche, eine Erklärung deffen, was unter Grundfätzen der practifchen Vernunft zu verftehen fei, voran. Praktifche Grundfätze, oder Grundfätze der praktifchen Vernunft, fagt er, find Sätze, welche eine allgemeine Beftimmung des Willens enthalten, die mehrere praktifche Regeln unter fich hat. Diefe Grundfätze find Maximen, oder beftimmen den Willen blofs fubjectiv, d. h. nicht jeden Willen, fondern nur den Willen desjenigen Subjects, welches fie hat, wenn ihre Bedingung vom Subject nur als blofs für feinen Willen gültig angefehen wird. Gefetzt, ich habe gefunden, dafs ich nicht beffer denken kann, als früh morgens, und ich habe es mir daher zum Grundfatze gemacht, täglich fehr früh aufzuftehen, um zu arbeiten; fo kann diefer Grundfatz doch nur für meinen Willen, und allenfalls noch für den Willen desjenigen Subjects gültig feyn, das auch nicht beffer denken kann, als früh morgens, und er ift daher eine blofse Maxime. Die Grundfätze der praktifchen Vernunft find aber praktifche Gefetze, oder beftimmen den Willen objectiv, d. h. jeden Willen, wenn fie keine einfchränkende Bedingung haben, fondern als für den Willen je-

des vernünftigen Weſens gültig erkannt werden (P. 80. 35. M. II. 229, 1. 181.).

23. Enthält reine Vernunft einen praktiſchen Grund (d. i. einen ſolchen, der zur allgemeinen Willensbeſtimmung hinreichend iſt), ſo giebt es praktiſche Geſetze (oder einen ſolchen Gegenſtand, wie wir ihn in 22 zum Verſuche beſtimmt haben, der aber dann freilich auch noch andere Beſtimmungen haben kann, die für uns jetzt noch dunkel ſind). Gäbe es aber keinen ſolchen praktiſchen Grund in der reinen Vernunft, ſo wäre unſer Begriff eines praktiſchen Geſetzes leer, oder ohne Gegenſtand, und folglich ein bloſses Hirngeſpinſt, und es gäbe nur Maximen. In der praktiſchen Erkenntniſs (derjenigen, welche es bloſs mit Beſtimmungsgründen des Willens zu thun hat) ſind Grundſätze, die man ſich macht, darum noch nicht Geſetze, darunter man unvermeidlich ſtehet. Maximen ſind zwar Grundſätze, aber nicht Imperativen (Regeln, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet werden, und bedeutet, daſs, wenn Vernunft den Willen gänzlich beſtimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieſer Regel geſchehen würde). Die Imperativen ſelbſt aber, wenn ſie bedingt ſind, d. i. nicht den Willen ſchlechthin als Willen, ſondern nur in Anſehung einer begehrten Wirkung beſtimmen, d. i. hypothetiſche Imperativen ſind, ſind zwar praktiſche Vorſchriften, aber keine Geſetze. Die letztern müſſen den Willen als Willen hinreichend beſtimmen, mithin kategoriſch ſeyn, ſonſt ſind es keine Geſetze (P. 35. ff. M. II. 182.).

24. Der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft, oder das Grundgeſetz derſelben heiſst nun: handle ſo, daſs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne (P. 54, M. II. 201.) Ein vernünftiges Weſen kann ſich nehmlich ſeine Maximen nur dann als praktiſche Geſetze denken, wenn ſie den Willen bloſs der Form nach beſtimmen,

d. i. wenn nicht der Inhalt des Geſetzes, ſondern daſs es Geſetz iſt den Willen beſtimmt. Beſtimmte nehmlich der Inhalt (der Gegenſtand) des Geſetzes den Willen, ſo könnte das bloſs durch die Luſt oder Unluſt geſchehen, mit welcher der Gegenſtand für mich verknüpſt iſt, dies iſt aber etwas ſubjectives, und kann folglich bloſs Maximen, höchſtens Vorſchriften, aber keine praktiſchen Geſetze geben. Folglich bleibt nichts übrig, als daſs die Form des Geſetzes, oder daſs etwas Geſetz iſt, den Willen beſtimmt. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine Maximen entweder gar nicht als praktiſche Geſetze denken, oder nur dann, wenn ſie zugleich als Principien einer allgemeinen Geſetzgebung gelten können, d. i. der Form nach den Willen beſtimmen (P. 48. f. und 38. f. M. II. 192. 193. 184.).

25. Kant zeigt,

b. daſs der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft gänzlich *a priori* ſei, wodurch dieſe Expoſition metaphyſiſch wird. Der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft muſs eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, ſonſt wäre er kein Geſetz, folglich kann kein Wille von der Willensbeſtimmung darnach ausgeſchloſſen ſeyn, es muſs alſo, ſich nicht dadurch beſtimmen zu laſſen, für jeden Willen moraliſch (d. i. wenn man nach ſittlichen Grundſätzen handeln will) unmöglich ſeyn, folglich muſs er objective (allgemeingültige, oder in der Sache liegende) Nothwendigkeit haben. Was aber Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, das kann nicht empiriſch, ſondern muſs *a priori* ſeyn, folglich iſt der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft *a priori*. Die reine Geometrie hat Poſtulate als praktiſche Sätze (z. B. von jedem Puncte bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen), die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daſs man etwas thun könne, wenn man etwas thun ſolle. Es ſind alſo praktiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens; wäre etwa einem Willen daran gelegen, von ei-

nem Puncte nach einem andern eine gerade Linie zu ziehen, ſo kann dieſes nicht gelehret werden durch reine Conſtruction, ſondern es iſt der Anfang aller Conſtruction, man muſs es alſo können. Ein Grundſatz der practiſchen Vernunft ſetzt aber keine Bedingung voraus, ſondern ſagt, man ſolle ſchlechthin auf gewiſſe Weiſe verfahren. Die praktiſche Regel iſt alſo unbedingt (abſolut), mithin *a priori* vorgeſtellt. Denn reine, an ſich praktiſche Vernunft iſt hier unmittelbar geſetzgebend; der Wille wird als reiner Wille, als durch die bloſse Form des Geſetzes beſtimmt gedacht. Die Sache iſt befreindlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktiſchen Erkenntniſs nicht, in der alles empiriſch iſt, und durch die Materie der Vorſchrift beſtimmt wird. aber der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung, der alſo bloſs problematiſch iſt, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äuſsern Willen etwas zu entlehnen, als Geſetz unbedingt geboten. Es iſt eine Regel, die bloſs den Willen, in Anſehung der Form ſeiner Maxime, *a priori* beſtimmt; und da iſt ein Geſetz, welches bloſs zum Behuf der ſubjectiven Form der Grundſätze dient, als Beſtimmungsgrund durch die objective Form eines Geſetzes überhaupt, wenigſtens zu denken, nicht unmöglich. Nun dringt ſich dieſer oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft uns für ſich ſelbſt auf als ſynthetiſcher Satz *a priori*, und man kann das Bewuſstſeyn deſſelben daher ein Factum der reinen Vernunft nennen, und zwar iſt es das einzige Factum derſelben; ſie kündigt ſich durch daſſelbe als urſprünglich geſetzgebend (*ſic volo*, *ſic iubeo*) an (P. 55. M. II. 2o3.).

26. Aus dieſem Satze, daſs wir das Bewuſstſeyn eines unbedingt gebietenden Geſetzes haben, leitet nun Kant eine Folgerung her. Dieſe Folgerung iſt ungemein wichtig, und zwar vornehmlich für dieſes zweite Stück unſerer Expoſition. Sie beſtehet nehmlich aus drei Säzzen, die ſo lauten:

α. Reine Vernunft iſt für ſich allein prak-

tiſch (Willensbeſtimmend); denn ſie beſtimmt den Willen durch die bloſse Form der Geſetzmäſsigkeit. Sie iſt der urſprüngliche Grund des oberſten Princips der Geſetze, und ſo ſchwer es dem Menſchen fallen mag, dieſen Geſetzen zu gehorchen, ſo iſt doch ſeine Vernunft die Geſetzgeberinn dieſer Geſetze.

β. Sie giebt dem Menſchen ein allgemeines Geſetz; denn da Vernunft immer dieſelbe iſt, ſo iſt die Form der Geſetzmäſsigkeit auch für alle Menſchen dieſelbe, und ſoll aller Willen beſtimmen. Dieſes Geſetz gilt alſo nicht bloſs für einen, oder auch nur einige, ſondern für alle, und eben dieſe Allgemeinheit einer Maxime iſt das Kennzeichen, daſs ſie moraliſch iſt.

γ. Dieſes allgemeine Geſetz nennen wir nun das Sittengeſetz, oder Moralgeſetz, das Geſetz, das uns ins Herz geſchrieben iſt. Der oberſte Grundſatz dieſes Sittengeſetzes iſt jener oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft. Das Sittengeſetz iſt nothwendig und allgemein, folglich *a priori* (P. 56. M. II. 203.).

27. Das vorher genannte Factum iſt unleugbar; unſere Vernunft betrachtet ſich jederzeit als *a priori* praktiſch (den Willen allgemein und nothwendig beſtimmend). Sie erklärt den oberſten Grundſatz der praktiſchen Vernunft zugleich zu einem Geſetze für alle vernünftige Weſen, ſo fern ſie eine reine praktiſche Vernunft haben. Es ſchlieſst ſogar das unendliche Weſen, als oberſte Intelligenz mit ein. Für Menſchen aber hat das Geſetz die Form eines Imperativs, weil man an ihnen zwar einen reinen, aber keinen heiligen Willen vorausſetzen kann. Das moraliſche Geſetz iſt daher bei ihnen ein Imperativ, das Verhältniſs eines ſolchen Willens zu dieſem Geſetze iſt Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heiſst, weil ein aus ſub-

jectiven Urfachen entfpringender Wunfch dem reinen objectiven Beftimmungsgrunde oft entgegen feyn kann. In der allgenugfamften Intelligenz wird die Willkühr als keiner Maxime, die nicht zugleich Gefetz feyn könnte, fähig, vorgeftellt, und der ihr um deswillen zukommende Begriff der Heiligkeit fetzt fie über alle Verbindlichkeit und Pflicht hinweg. Diefe Heiligkeit des Willens ift gleichwohl eine praktifche Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen mufs, welchem ins Unendliche fich zu nähern das einzige ift, was allen endlichen vernünftigen Wefen zufteht (P. 56. ff. M. II. 204.).

28. Kant zeigt endlich,

c. worin fich der oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft von allen praktifchen Grundfätzen unterfcheidet. Die Autonomie des Willens (dafs der Wille fich felbft das Gefetz giebt) ift das alleinige Princip aller moralifchen Gefetze und der ihnen gemäfsen Pflichten, alle Heteronomie der Willkühr (dafs etwas anders als der Wille ihm das Gefetz giebt) ift der Sittlichkeit des Willens entgegen. Der Begriff der Verbindlichkeit kann daher nicht aus der Glückfeligkeit entfpringen (M. II. 205. 206. P. 58. f.).

29. Selbft die allgemeine Glückfeligkeit als Object des Begehrens kann wohl generelle (für Viele) aber nicht univerfelle (für Alle) Regeln geben, mithin können keine praktifchen Gefetze darauf gegründet werden (M. II. 209. P. 63.). Die Maxime der Selbftliebe (Klugheit) räth blofs an, das Gefetz der Sittlichkeit gebietet. Es ift aber doch ein grofser Unterfchied zwifchen dem, wozu man uns anräthig ift, und wozu wir verbindlich find (P. 64. M. I. 210.). Was Pflicht fei, bietet fich Jedermann von felbft dar; was dauerhaften Vortheil bringt, ift in Dunkel eingehüllt (M. II. 211. P. 64.).

30. Dem kategorifchen Gebote der Sittlichkeit kann man zu aller Zeit Genüge leiften, der empirifch bedingten Vorfchrift der Glückfeligkeit nur felten (M. II. 212. P.

64.). Der Betrüger im Spiel muſs wohl ein andres Richtmaaſs haben, wenn er ſich für einen Nichtswürdigen, als wenn er ſich für einen klugen Menſchen erklärt (M. II. 213. P. 65.). Die Uebertretung eines ſittlichen Geſezzes iſt immer mit der Idee der Strafwürdigkeit begleitet. Nun läſst ſich mit dem Begriffe einer Strafe doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden. Strafe iſt ein phyſiſches Uebel, welches nach Principien einer ſittlichen Geſetzgebung immer als (obwohl nicht gerade natürliche) Folge mit dem Moraliſchböſen muſs verbunden ſeyn. Nun muſs in jeder Strafe zuerſt Gerechtigkeit ſeyn. Wäre aber Glückſeligkeit der Zweck der Schöpfung, ſo beſtünde ja die Unſittlichkeit in der Strafbarkeit, und der Menſch würde dadurch ſittlich, daſs er nicht geſtraft würde. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maſchinenwerk in der Hand einer höhern Macht anzuſehen, iſt ſichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens (P. 65. ff. M. II. 214.) Aber auch das Vergnügen, welches mit dem Bewuſstſeyn der Sittlichkeit unmittelbar verbunden iſt, kann nicht das Princip der Sittlichkeit ſeyn, denn dieſes Vergnügen ſetzt ſchon Moralität in dem Empfindenden voraus. Man kann dieſe Zufriedenheit oder auch die Seelenunruhe, die mit der Immoralität unmittelbar verbunden iſt, nicht vor der Erkenntniſs der Verbindlichkeit fühlen, und ſie kann alſo nicht der Grund derſelben ſeyn (P. 67. f. M. II. 215.).

31. Es giebt folgende ſechs materiale Principien der Willkühr, die eben darum keine oberſten Grundſätze der Sittlichkeit ſeyn können: die Erziehung, die bürgerliche Verfaſſung, das phyſiſche Gefühl, das moraliſche Gefühl, die Vollkommenheit und den Willen Gottes (M. II. 216. P. 68.). Die Erziehung und bürgerliche Verfaſſung können keine praktiſchen Geſetze abgeben, denn ſie ſetzen eine Materie (ein Object) des Begehrungsvermögens voraus, und es mangelt ihnen daher an objectiver Nothwendigkeit. Die Vollkommenheit bezieht ſich auch auf ein Object des Willens, welches vor der Willensbeſtimmung

durch eine praktifche Regel vorhergeht, und den Grund der Möglichkeit einer folchen enthalten mufs. Mithin ift das Princip der Vollkommenheit mit dem Princip des Willens Gottes einerlei, fie enthalten beide eine empirifche Materie der Willensbeftimmung. Folglich find alle angeführten Principien material, auch befaffen fie alle möglichen materialen Principien, die vier erftern find nehmlich die möglichen zwei äufsern und zwei innern fubjectiven, und folglich empirifchen, die beiden letztern das mögliche äufsere und innere objective und alfo rationale. Hieraus folgt, dafs das formale praktifche Princip das einzige mögliche fei, welches zum praktifchen Gefetze taugt (M. II. 217. P. 70. f.).

32. Man fieht nun aus allem vorhergehenden, dafs das Exponiren (*exponere*) darin beftehet, dafs man eine Vorftellung der Einbildungskraft *a priori* (z. B. Raum, Zeit) auf Begriffe bringt (U. 242.), oder einen durch den reinen Verftand oder durch die reine Vernunft gegebenen Begriff analytifch zergliedert (C. 758.), und dafs die Zufammenfaffung der durch die Expofition gefundenen Merkmale in eine Erklärung des Begriffs *a priori* die vollftändige Expofition deffelben genannt wird. Bei einer äfthetifchen Idee (Vorftellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlafst, ohne dafs ihr doch irgend ein beftimmter Gedanke adäquat feyn kann, z. B. von unfichtbaren Wefen, dem Tode u. f. w.) erreicht der Verftand, durch feine Begriffe, nie die ganze innere Anfchauung der Einbildungskraft, welche fie mit einer gegebenen Vorftellung verbindet. Alfo kann die äfthetifche Idee eine inexponible Vorftellung der Einbildungskraft, in ihrem freien Spiele, genannt werden. Ein unfichtbares Wefen, z. B. Gott, mag fich die Einbildungskraft noch fo lebhaft darftellen, kein Begriff kann diefe Idee jemals erreichen, darum heifst fie inexponibel (M. II. 755. U. 242.). Man kann daher die äfthetifche Idee auch eine inexponible Vorftellung der Einbildungskraft nennen, weil fie nicht kann auf Begriffe gebracht werden. Für fie ift nur das Darftellen durch die Einbildungs-

kraft, alſo das Talent des Dichters (U. 242. M. II. 751.).

33. Thomas Campanella verſteht unter Expoſition den Beweis Eines Satzes durch klärere und gleichgeltende Sätze (*Bruckeri Hiſt. crit. Philoſophiae Tom. IV. P. II. Period. III. Pars II. Lib. I. Cap. 8. pag.* 130.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. §. 2. S. 37. ff. — §. 3. S. 40. ff. — II. Abſchn. §. 4 S. 46. ff. — §. 5. S. 48. — Methodenl. I. Haupſt. I. Abſchn. S. 756. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. §. 1. S. 35. ff. — §. 4. S. 48. f. — §. 7. S. 54. ff. — §. 8. S. 58. f. — Anmerk. II. S. 64. ff. — S. 80.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 57. Anmerk. I. S. 240. — S. 242.

Extenſion.

ſ. Ausdehnung.

Ende der erſten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 7	. . . zu . . .	Seite	453
— 10	. . . — . . .	—	475
— 14	. . . — . . .	—	454
— 23	. . . — . . .	—	49
— 24	. . . — . . .	—	228
— 25	. . . — . . .	—	257
— 26	. . . — . . .	—	455
— 27	. . . — . . .	—	457

B. bedeutet Kants Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, in Beck's erläuterndem Auszuge aus Kants Schriften, 2r Band. Riga 1792 8.

Regifter,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

B.	W.
. 582,	. 294.
. 583,	. 295.

C.	W.
Vorr. VIII.	. 265.
. IX.	. 265. 382.
. X.	. 382.
. XXVI	. 56.336.375.399
. XXX.f.	. 152.
. XXXV.	. 143. 148. 150.
	. 152. 153.
. XXXVI.ff.	. 148.
C. I.	. 336. 385.
. 2,	. 378.
. 3,	. 381.
. 7,	. 147. 148. 149.
. 10,	. 405, 406.
. 12,	. 406.
. 14,	. 290.
. 16,	. 450.
. 23,	. 149.
. 25,	. 383.
. 29,	. 263. 264.
. 31,	. 262.
. 33,	. 383.
. 34,	. 284. 290, 401.
. 37,	. 41. 471. 472.
. 38,	. 470. 471. 473.
. 39,	. 130, 267. 475.

C.	W.
. 40,	. 472. 477.
. 41,	. 54. 478. 479.
. 42,	. 108.
. 43,	. 111. 397.
. 44,	. 108.
. 46,	. 480.
. 47.	. 481. 483.
. 51,	. 111. 404.
. 60,	. 87. 279.
. 62,	. 398. 399. 400.
. 69,	. 398. 401.
. 74,	. 284. 290.
. 77,	. 265. 267.
. 78, f.	. 267. 268.
. 79,	. 59. 268.
. 80,	. 383.
. 83,	. 268.
. 84,	. 269.
. 85, f.	. 89. 269.
. 86,	. 91. 270.
. 88,	. 94.
. 89,	. 262.
. 93,	. 133.
. 94,	. 52. 54.
. 95,	. 354.
. 100,	. 17.
. 101,	. 19.
. 103,	. 218.
. 104, f.	. 21. 241. 252.
. 105,	. 154.

C.	W.	C.	W.
106,	17. 355.	231, f.	324. 325.
114, f.	248. 249.	232,	357.
115,	249.	234,	336.
116, ff.	39.	251,	323. 325. 326.
117,	37.	252,	326.
118,	62. 346.	256,	357. 358.
119,	41.	262,	183. 245.
125,	398.	263,	150. 469. 470.
130, f.	250. 254.	272,	27. 29.
131,	250. 252.	273,	29.
133,	241. 243.	274, f.	75.
137,	377.	275,	347.
139,	246.	276,	347.
140, f.	248.	277,	336. 347.
146,	56. 375.	286, f.	26.
147,	291. 336. 377.	287,	37.
149,	106. 213.	288,	45.
151, f.	215. 219.	298,	291.
154, f.	222.	300,	32.
161,	337.	301,	64.
165,	61.	302,	19.
166, f.	333.	304,	57.
169,	270.	305,	60.
170,	267. 270.	306,	399.
182,	286.	309,	60.
183,	64.	319,	226.
184,	25.	320,	227. 400.
186,	285.	321,	149.
193,	41.	331,	233.
194, f.	57.	347,	108. 109.
199,	182.	348,	105. 110. 112.
200,	358.	349,	94. 402. 403.
201,	182.	351,	232.
202,	355.	352, f.	234. 236.
207, f.	287. 288. 355.	357,	380.
208, f.	289.	376,	283. 400.
209, f.	289.	383,	237.
210,	288.	384,	237.
218,	336. 337. 342. 356. 378.	393,	61.
219,	342. 343.	395,	41.
224,	356.	400, f.	291.
225,	214. 401. 407.	400,	58.
226,	343.	422, f.	32. 78. 336. 401.
228,	149. 150.	440,	228.
230,	322.	446,	227. 268.

C.	W.
447,	69.
494,	154.
499,	333.
500,	333.
515, f.	230.
518,	402.
521,	346. 402. 467.
523,	468.
527,	482.
531,	229.
565,	401.
602, f.	104. 108.
610, f.	244.
611,	251.
626, f.	36.
629,	35.
661,	381. 382.
662,	382.
664,	235.
667,	16.
671,	235. 236. 237.
672,	237.
675,	244.
691,	41.
697, f.	42.
706.	244.
735,	484.
737, f.	115.
738,	115.
739.	129.
740,	115.
745,	11.
749,	378.
754,	117.
755, f.	11.
756,	484.
758,	414. 485. 492.
762,	48. 49. 50.
764, ff.	117, 140. 141. 142. 143.
765, ff.	116. 118. 151.
766,	118.
767,	118.
768,	118.
769,	119.
771,	119.

C.	W.
772,	119.
773,	119.
774,	120.
775, f.	120.
777,	120.
778, f.	120.
779, f.	120.
780,	121.
784, f.	121.
786.	116. 121.
787, f.	121.
789,	122.
790, f.	122.
792. ff.	122. 123.
795,	123.
796, f.	124. 125.
797,	125.
798,	125. 126.
799, f.	127. 230.
800, f.	127. 194.
801,	127.
802,	127.
803,	116. 128.
804, f.	128.
805,	128.
806,	128.
807,	128.
808,	128.
809.	116. 129.
812 f.	231.
814,	116.
815,	116,
816, f.	295.
817,	116.
827,	236. 237.
861, f.	295.
862, f.	297.
864,	380. 381.
868,	297. 298.
869,	299.
873,	299. 300. 337.
874,	238. 300.

E.	W.
7,	384.
15,	395. 396.

E.	W.
. 19,	. 449.
. 20,	. 456.
. 36,f.	. 278. 279.
. 37,f.	. 280.
. 39,f.	. 281.
. 43,	. 282.
. 60,	. 88.
. 78,	. 153.
. 82 — 84,	. 214.

G.	W.
Vorr. I,	. 298.
. 2,f.	. 292 301. 445.
. 3,	. 293. 301.
G.16,	. 278.
. 31,	. 234.
. 42,	. 331.
. 63,	. 300.
. 66,	. 273.
. 67,	. 189.
. 86,	. 386. 387.
. 90,	. 290.
. 97,	. 64. 70.
. 105,	. 405.
. 107,	. 403.
. 118,	. 61.

K.	W.
. v,	. 80.
. vii,	. 387. 404.
. xiii,	. 42.
. xix,	. 389.
. xxi,	. 387.
. xxii,	. 387.
. xxxiii,	. 417.
. xliii,	. 199.
. xlv,	. 277.
. xlvii,	. 300.
. 56,	. 396. 409.
. 57,	. 409.
. 58,	. 396.
. 61,	. 408.
. 62,	. 410.
. 76,	. 407. 408. 409.
. 77,	. 409. 410.
. 78,	. 411.

K.	W.
. 79,	. 412.
. 80,	. 413.
. 82,	. 414.
. 83,	. 415. 416.
. 84,	. 416.
. 85,	. 417.
. 86,	. 418.
. 87,	. 419. 444.
. 88,	. 419.
. 89,	. 419.
. 90,	. 419. 420.
. 91,	. 421.
. 92,	. 422.
. 93,	. 423.
. 94,	. 423.
. 95,	. 424.
. 105, f.	. 277.
. 107,	. 187. 189.
. 108,	. 191.
. 109,	. 192.
. 111, f.	. 273. 274.
. 112, f.	. 274.
. 114,	. 275. 277.
. 115,	. 277.
. 118,	. 255.
. 130,	. 425.
. 131,	. 426. 430.
. 132,	. 426. 427.
. 133,	. 428.
. 134,	. 429.
. 135,	. 209.
. 136,	. 429. 430.
. 138,	. 431. 432.
. 139,	. 432.
. 140,	. 432.
. 152,	. 206.
. 153, f.	. 208. 210.
. 155,	. 432.
. 183, f.	. 154. 155.

M. I.	W.
. 18.	. 450.
. 40.	. 471.
. 41.	. 472.
. 42.	. 473.
. 43.	. 475.

M. I.	W.
44,	475.
45,	472.
46,	477.
47,	478.
48,	479.
54,	480.
55.	480. 483.
57,	481.
58,	481.
59,	483.
84,	267.
85,	267.
86,	268.
87,	268.
88,	268.
95,	268.
96,	269.
97,	88. 269.
98,	270.
101,	31.
114,	21. 252.
115,	252.
116,	254.
133,	41.
135,	41.
166,	221.
169,	222.
179,	333.
183,	270.
184,	270.
203,	64.
206,	25.
234,	358.
236,	355.
242,	287.
243,	288. 355.
244,	289.
245,	289.
256,	356.
264,	356.
271,	324. 325.
274,	357.
295,	326.
296,	326.
303,	357.
313,	358.

M. I.	W.
314,	358.
315,	358.
336,	45.
354,	95.
386,	108.
387,	109.
389,	110.
390,	106.
395,	94.
510,	327. 332.
511,	327.
521,	271.
522,	332.
533,	332.
542,	332.
571,	333.
586,	230.
600,	467.
603,	468.
707,	244.
729,	36.
731,	34.
777,	382.
824,	42.
858,	116.
872,	116.
875,	485.
878,	49.
881,	117. 328.
882.	118. 329. 330.
884,	118.
886,	118.
887,	118.
888,	119.
890,	119.
891,	119.
892,	119.
893,	119.
894,	120.
896,	120.
897,	120.
898,	120.
899,	120.
900,	120.
901,	121.
905,	121.

M.I.	W.
. 906,	. 121.
. 908,	. 121.
. 911,	. 122.
. 914,	. 122.
. 915.	. 123.
. 916.	. 123.
. 917,	. 124.
. 918,	. 125.
. 919,	. 125.
. 921,	. 125.
. 922,	. 126.
. 923,	. 127.
. 925,	. 127
. 926,	. 127.
. 927,	. 128.
. 928,	. 128.
. 929,	. 128.
. 931,	. 128.
. 932,	. 128.
. 933,	. 129.
. 1006 - 1008.	. 297.
. 1012,	. 298.
. 1013.	. 297.
. 1014,	. 299.
. 1015,	. 299.
. 1017,	. 299.
. 1018,	. 300.
. 1019,	300.

M.II.	W.
. 2.	. 298.
. 3.	. 292. 301.
. 127,	. 70.
. 175,	. 379.
. 181,	. 485.
. 182,	. 486.
. 184,	. 487.
. 192,	. 487.
. 193,	. 487.
. 201,	. 486.
. 203,	. 488. 489.
. 204,	. 489.
. 205,	. 490.
. 206,	. 490.
. 209.	. 490.
. 210.	. 490.

M II.	W.
. 212,	. 490.
. 213.	. 490.
. 214,	. 491.
. 215,	. 491.
. 216,	. 491.
. 217,	. 491.
. 229,	. 485.
. 299,	. 307.
. 340,	. 468.
. 353,	. 239.
. 356,	. 6.
. 436,	. 9.
. 448, f.	. 284.
. 493,	. 457.
. 501,	. 159.
. 502,	. 161.
. 513,	. 466.
. 527,	. 223.
. 534,	. 368.
. 536,	. 369,
. 549,	. 370.
. 557,	. 373.
. 558,	. 373.
. 559,	. 224. 367.
. 560,	. 224.
. 561,	. 224. 366.
. 562,	. 225. 370.
. 564,	. 372.
. 565,	. 372.
. 567,	. 371,
. 568,	. 374.
. 575,	. 370.
. 578,	. 366.
. 579,	. 374.
. 581,	. 374.
. 588,	. 367.
. 603,	. 233.
. 629,	. 167.
. 635,	. 167.
. 636,	. 167.
. 637,	. 168.
. 680,	. 466.
. 693,	. 225.
. 735,	. 136.
. 736,	. 138.
. 738,	. 138.

M. II.	W.
. 739,	. 139.
. 743,	. 171.
. 744,	. 171.
. 747,	. 173.
. 751,	. 492.
. 752,	. 44.
. 753,	. 46.
. 754,	. 47.
. 755,	. 492.
. 773,	. 10.
. 774,	. 11.
. 775,	. 12.
. 592,	. 294.
. 907.	. 463.
. 908,	. 464. 465.
. 913,	. 316.
. 914.	. 317.
. 927,	. 312.
. 928,	. 318.
. 929,	. 318.
. 930,	. 318.
. 931,	. 318.
. 943,	. 447.
. 946,	. 447.
. 947,	. 448.
. 948,	. 448.
. 949,	. 448.
. 950,	. 448.
. 954,	. 318.
. 955,	. 319.
. 956,	. 319.
. 957,	. 319.

N.	W.
. VII,	. 362.
. XVI,	. 336.
. XIX,	. 342.
. XXI,	. 176. 260.
. 2, f.	. 282.
. 20,	. 145.
. 31, ff.	. 177.
. 33.	. 144. 178.
. 37.	. 260.
. 38. f.	. 175.
. 40.	. 366.
. 46,	. 258.

N.	W.
. 57,	. 155. 156.
. 67,	. 176.
. 80,	. 262.
. 86,	. 96. 97.
. 94, f.	. 256. 257. 260. 261.
. 95, ff.	. 176.
. 103.	. 98. 100.

O.	W.
. 71,	. 14. 15.
. 82,	. 323.
. 122,	. 384.
. 133,	. 405.
. 134.	. 406,
. 152,	. 322.

P.	W.
. 23,	. 379.
. 24,	. 293.
. 31.	. 234. 238. 263.
. 35,	. 485. 486.
. 36.	. 381.
. 38,	. 487.
. 43, f.	. 331.
. 48,	. 487.
. 52,	. 80. 292.
. 54,	. 486.
. 55,	. 488.
. 56,	. 489.
. 58,	. 490.
. 63,	. 490.
. 64,	. 490.
. 65,	. 490. 491.
. 67,	. 491.
. 68,	. 491.
. 70,	. 491.
. 77,	. 377.
. 78,	. 189.
. 80,	. 37. 485.
. 81,	. 336.
. 83,	. 239.
. 93,	. 40. 400.
. 94, f.	. 114.
. 103.	. 310.
. 114,	. 389.

P.	W.
· 119, f.	· 291.
· 120,	· 291.
· 121,	· 220.
· 129,	· 211. 212.
· 131,	· 212.
· 132,	· 51.
· 133,	· 51.
· 140,	· 51.
· 152,	· 184.
· 167,	· 39.
· 199,	· 244.
· 200,	· 331.
· 209,	· 41.
· 217,	· 333.
· 224,	· 468.
· 228,	· 331.
· 230,	· 332.
· 236, f.	· 201.
· 240, f.	· 239.
· 244,	· 240.
· 246,	· 2.
· 247, f.	· 3. 4. 6. 113.
· 269,	· 233. 234.
· 276,	· 184.

Pr.	W.
· 8,	· 68.
· 14,	· 41.
· 24,	· 381.
· 25,	· 405. 382.
· 26,	· 406.
· 27,	· 352.
· 40,	· 337.
· 47,	· 22.
· 54,	· 404.
· 61,	· 402.
· 62,	· 404.
· 63,	· 403.
· 64,	· 402.
· 65,	· 402.
· 77,	· 348. 346. 350.
· 78,	· 349.
· 79,	· 351.
· 80,	· 351.
· 81,	· 346. 360. 401.
· 82,	· 352.

Pr.	W.
· 85,	· 354.
· 86,	· 337. 358.
· 87,	· 338. 347. 359.
· 88,	· 55. 339. 361.
·	· 406.
· 89,	· 340. 342. 361.
· 90,	· 362.
· 91,	· 341. 363.
· 92,	· 341. 364.
· 93,	· 345.
· 95,	· 287.
· 104,	· 401. 402.
· 120,	· 365.
· 122,	· 112.
· 126,	· 234.
· 131,	· 231.
· 141,	· 78.
· 165,	· 231.
· 204,	· 234.

R.	W.
· x.	· 314.
· xi.	· 315. 318.
· xiii.	· 319.
· 58.	· 79. 81.
· 143.	· 245.
· 240. f.	· 209.
· 256.	· 201.

S. I.	W.
· 100. ff.	· 262.
· 101.	· 257.

S. II.	W.
· 1. ff.	· 334.
· 159,	· 28.
· 164,	· 33.
· 208,	· 75.
· 241,	· 75.
· 289, ff.	· 374.
· 294,	· 184.
· 297,	· 184.
· 317,	· 321.
· 327,	· 201.
· 339,	· 199. 200.
· 369,	· 322.

S. II.	W.
. 392,	. 366.
. 486. f.	. 49. 50.
. 487.	. 50.
. 598.	. 321.

S. III.	W.
. §. 1. 230,	. 231.
. P. 410.	. 202.
. 411.	. 203. 210.
. 412,	. 210.
. 494.	. 303.
. 500-503,	. 305.
. 504, f.	. 304.
. 505-509,	. 305.
. 509-516,	. 306.

T.	W.
. 1,	. 445.
. 4,	. 310. 446.
. 5,	. 446.
. 11,	. 310. 311.
. 20,	. 197. 396.
. 50,	. 321.
. 52,	. 321.
. 69,	. 202.
. 78,	. 196. 396.
. 79,	. 198.
. 84,	. 201.
. 114.	. 275 276.
. 127.	. 275.
. 139,	. 211. 212.
. 142,	. 198. 199. 202.
. 152, f.	. 207.

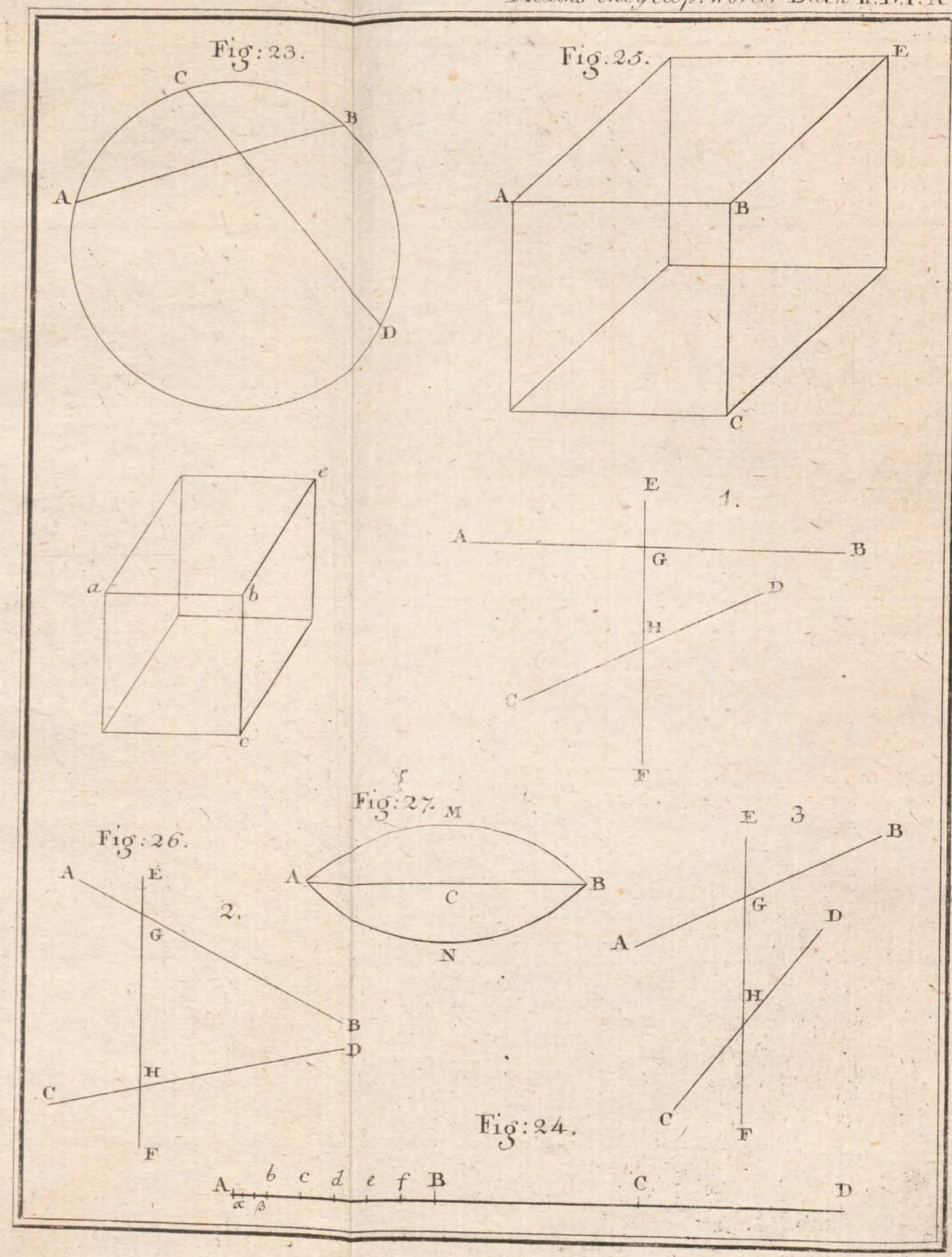
U.	W.
. IX,	. 156.
. XXVIII,	. 232. 306.
. XLIX,	. 6. 7.
. L,	. 8. 9.
. 5,	. 468.
. 23,	. 367.
. 40,	. 456.
. 43,	. 372.
. 44,	. 187. 159.
. 45,	. 161.
. 48,	. 284.

T.	W.
. 53,	. 466.
. 54,	. 466.
. 55,	. 219.
. 57,	. 222.
. 68, f.	. 223.
. 74,	. 367. 368.
. 75,	. 369.
. 76,	. 367.
. 79,	. 369.
. 80,	. 366.
. 82,	. 370.
. 84,	. 266. 370.
. 85,	. 370.
. 91,	. 373.
. 92,	. 373
. 93.	. 224. 367.
. 94,	. 224.
. 95,	. 224. 366.
.	. 225. 371.
. 96,	. 371.
. 97,	. 372.
. 98,	. 372. 373.
. 99,	. 374.
. 100.	. 371. 373. 374.
. 102-106	. 370.
. 109.	. 366.
. 110,	. 374.
. 111,	. 374.
. 112,	. 374.
. 115,	. 367.
. 121,	. 320.
. 122,	. 282. 283.
. 126,	. 232. 233.
. 131,	. 42.
. 132,	. 13.
. 133,	. 42.
. 145,	. 167.
. 146,	. 13.
. 149,	. 167.
. 150.	. 167. 168.
. 175,	. 232.
. 182,	. 465. 466.
. 192, f.	. 225.
. 195,	. 214.
. 233.	. 134. 135. 136.
.	. 137. 138.

U.	W.
. 234,	. 138. 139.
. 235,	. 171.
. 236,	. 177.
. 237,	. 173.
. 240, f.	. 43. 44. 47. 51.
. 241,	. 44. 46. 47.
. 242,	. 491.
. 255,	. 10.
. 256,	. 12.
. 257,	. 378.
. 284, 286,	. 307.
. 289. f.	. 308.
. 291,	. 308.
. 299,	. 312.
. 322,	. 309.
. 330,	. 291.
. 331,	. 292.
. 339,	. 385.
. 354,	. 385.
. 355,	. 385. 386.
. 356,	. 386.
. 364,	. 292. 294. 391.
. 366,	. 264.
. 369,	. 312.
. 375,	. 445.

U.	W.
. 376,	. 185. 186. 333.
.	. 463. 464.
. 377,	. 187. 465.
. 378,	. 187. 333.
. 381,	. 306. 308. 316.
. 382,	. 317.
. 396,	. 318.
. 397,	. 318.
. 398,	. 318.
. 410,	. 447.
. 413,	. 312. 447. 448.
. 414,	. 4. 448.
. 416,	. 448.
. 418,	. 448.
. 421,	. 318.
. 423,	. 318.
. 424,	. 319.
. 431, f.	. 320.
. 440,	. 2. 4 6.
. 442,	. 492.
. 454,	. 378.
. 479,	. 377.

Z.	W.
. 15,	. 388.


Fig: 23.
C
B
A
D
Fig: 25.
E
A
B
C
e
a
b
c
E
1.
A
B
G
D
H
C
F
Fig: 27.
M
A
B
C
N
Fig: 26.
A
E
2.
G
B
D
H
C
F
E
3
B
G
A
D
H
C
F
Fig: 24.
A
b
c
d
e
f
B
C
D
α
β

Encyclopädiſche Stammtafel der philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Alle Erkenntniſs iſt ſubjectiv betrachtet

- hiſtoriſche Erkenntniſs (*cognitio ex datis*) die Geſchichte
- oder
- rationale Erkenntniſs (*cognitio ex principiis*) die Vernunftwiſſenſchaft
 - aus Begriffen die Philoſophie
 - die formale
 - des Denkens die Logik
 - des Wollens die allgemeine praktiſche Weltweisheit
 - die materiale
 - des Denkens oder der Natur die theoretiſche Phyſiologie oder Naturwiſſenſchaft
 - aus empiriſchen Principien die Naturlehre
 - über den Gegenſtand der Erfahrung eigentliche Naturlehre
 - des äuſsern Sinnes, empiriſche Cörperlehre oder Somatologie
 - Phyſik, Chemie
 - des innern Sinnes, empiriſche Seelenlehre oder Pſychologie
 - des Ganzen, empiriſche Kosmologie
 - über den Urgrund der Erfahrung empiriſche Theologie Erfahrungs-Gotteslehre
 - durch Natur, Phyſikotheologie
 - durch Ueberlieferung, Offenbarungstheologie
 - aus reinen Principien
 - des Wollens oder der Sitten die praktiſche die Moral
 - aus reinen Principien
 - aus empiriſchen Principien die praktiſche Anthropologie
 - kategoriſche
 - der Pflichten des Menſchen
 - der Rechte des Menſchen
 - Hypothetiſch Pragmatiſch Anthropologie oder Klugheitslehre
 - aus Conſtruction die Mathematik

die Metaphyſik

- der Natur
- der Sitten

Critik der reinen Vernunft

- Syſtem der reinen Vernunft
 - Transſcendentalphiloſophie, ſonſt Ontologie
 - Rationale Phyſiologie
 - Immanente
 - Rationale Phyſik
 - Rationale Pſychologie
 - Transſcendente
 - Transſcendente Kosmologie
 - Transſcendente Theologie
- Critik der reinen Vernunft
 - analytiſch Prolegomenen zur Metaphyſik
 - ſynthetiſch Critik der reinen Vernunft im engern Sinne
- Critik der Urtheilskraft
- Critik der praktiſchen Vern.
 - Aufſuchung des Moralprincips od. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten
 - Critik der praktiſchen Vernunft
- Syſtem der praktiſchen Vernunft
 - Metaphyſiſche Sittenlehre od. Ethik
 - Metaphyſiſche Rechtslehre od. Naturrecht

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

II. BAND. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

von

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

II. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIZPIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

F.

Factum,

f. Expoſition, 25. und Thatſache.

Fähigkeit,

f. Receptivität.

Falſch,

f. Wahrheit.

Familie

der Erkenntniſsvermögen, *familia facultatum cognoſcendi*, *ſ. cognoſcitivarum*, *famille des facultés de connoître*. Alle Erkenntniſsvermögen zuſammengenommen, in ſo fern ſie ſich aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen, ſ. Verwandſchaft und Conſtitutiv, 6. Die Möglichkeit, ein Erkenntniſs zu haben, führt den Namen des Erkenntniſsvermögens überhaupt, von dem vornehmſten Theil deſſelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern, welcher das Erkenntniſsvermögen insbeſondere genannt wird (A. 25.).

2. Das Erkenntniſsvermögen hat nehmlich mehrere Zweige, welche auch alle mit dem gemeinſchaftli

chen Namen der Erkenntnifsvermögen belegt werden. Bei jeder Erkenntnifs ift das Gemüth entweder handelnd und zeigt ein Vermögen (*facultas)*, oder es ift leidend und hat eine Empfänglichkeit (Fähigkeit, *receptivitas*). Das Papier vor mir macht Eindruck auf mein Gemüth durch das Geficht, diefen Eindruck leide ich und bin deffelben empfänglich; aber ich richte auch jetzt meine Aufmerkfamkeit darauf, werde mir diefes Eindrucks bewufst und denke darüber nach, ich handle hier alfo, und bin vermögend, die Vorftellung von diefem Papier zum Bewufstfeyn zu bringen, fie mit andern Vorftellungen zu verbinden, u. f. w. (A. 25.).

3. Jene Empfänglichkeit heifst das finnliche Erkenntnifsvermögen, oder die Sinnlichkeit. Das Vermögen hingegen heifst das intellectuelle Erkenntnifsvermögen, oder der Verftand (auch die Vernunft) überhaupt. Der letztere ift eben der (in 1 erwähnte) vornehmfte Theil des Erkenntnifsvermögens überhaupt (A. 25.).

4. Die Sinnlichkeit wird auch das untere, der Verftand das obere Erkenntnifsvermögen genannt, jene, weil fie leidend ift und gehorchen mufs, diefer, weil er auf den Stoff wirkt, den jene liefert, und ihm Gefetze vorfchreibt. Man hat geglaubt, die Sinnlichkeit fei das Vermögen undeutlicher, der Verftand (die Intellectualität) dagegen das Vermögen deutlicher Vorftellungen, da nun Undeutlichkeit ein kleinerer Grad der Erkenntnifs fei als Deutlichkeit, fo verdiene die Sinnlichkeit darum den Namen des untern Erkenntnifsvermögens, welches letztere Leibnitz, Wolf und Baumgarten (Metaphyfik, §. 383) behauptet haben. Aber Kant hat diefe Meinung durch feine Theorie der Sinnlichkeit (transfcendentale Aefthetik, f. auch Aefthetik. 9 u. A. 25.) vollkommen widerlegt. Er hat gezeigt, dafs eigentlich keins diefer Erkenntnifsvermögen dem andern vorzuziehen ift, und dafs nur daraus, dafs fie fich vereinigen, Erkenntnifs entfpringen kann (25 *) G. 75.).

5. Man kann alſo ſagen: die Sinnlichkeit und der Verſtand machen die Familie der Erkenntniſsvermögen aus; denn beide zuſammengenommen gehören zur Möglichkeit einer jeden Erkenntniſs, und dieſe Möglichkeit der Erkenntniſs iſt alſo der, beiden gemeinſchaftliche, Grund, aus welchem ſie beide (logiſch) abgeleitet werden, oder eigentlich nur der höhere Begriff, unter dem ſie ſtehen. Denn eigentlich kann man die beiden an ſich ſo heterogenen Beſtandtheile unſers geſammten Erkenntniſsvermögens nicht weiter aus einem, ihnen gemeinſchaftlichen, Grunde real ableiten oder erklären. Es iſt alſo zwiſchen beiden kein Rangſtreit, ſie ſind beide zur Erkenntniſs gleich unentbehrlich; obgleich die Sinnlichkeit nur den Stoff zur Erkenntniſs liefert, der Verſtand aber ihn verbindet, Einheit hineinlegt, und den ſo entſpringenden Gegenſtand denkt (A. 115. C. 75.).

6. Das obere Erkenntniſsvermögen, oder der Verſtand überhaupt, hat wieder drei Zweige, nehmlich den Verſtand in beſonderer Bedeutung, die Urtheilskraft und die Vernunft. Dieſe drei Zweige des obern Erkenntniſsvermögens heiſsen daher ſelbſt obere Erkenntniſsvermögen, und zuſammen die Familie der obern Erkenntniſsvermögen, weil ſie alle zuſammen von einem gemeinſchaftlichen Grunde, nehmlich von dem Verſtande überhaupt abgeleitet werden. In dieſer Familie iſt der Verſtand, der die Begriffe bildet, das erſte Glied; die Urtheilskraft, welche die Gegenſtände unter dieſe Begriffe ordnet, und alſo die Beziehung der Begriffe auf Gegenſtände (Erkenntniſs) möglich macht, das Mittelglied; und die Vernunft, welche das Beſondere von dem Allgemeinen ableitet, und den durch die Urtheilskraft unter den Begriff gebrachten Gegenſtand durch die Merkmale des Begriffs beſtimmt, das letzte Glied (U. XXI.).

7. Ein Vermögen ſteht in Verwandſchaft mit der Familie der Erkenntniſsvermögen heiſst alſo, es muſs mit ihnen von einem und demſelben Grunde ab-

geleitet werden, ſ. Conſtitutiv, Erkenntniſsvermögen und Verwandſchaft. Dieſer Grund iſt nehmlich die Möglichkeit der Erkenntniſs.

Kant. Critik der Urtheilskr. Einleit. III S. XXI. f.

Deſſ. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. I. S. 75.

Deſſ. Pragm. Anthropolog. §. 7. S. 25. f. — §. 30. S. 115. f.

Familienſchlag,

ſ. Schlag.

Fanaticismus,

Fanatismus, religiöſe Schwärmerei, *fanaticismus*, *fanatisme*. Der Wahn, eine unmittelbare und auſserordentliche Gemeinſchaft mit einer höhern Natur zu fühlen (S. II, 369*). Der Sitz deſſelben iſt der innere Sinn, welcher Täuſchungen unterworfen iſt; beſtehen dieſe nun darin, daſs der Menſch Erſcheinungen des innern Sinnes für ſolche hält, von denen ein ſolches Weſen die Urſache ſei, welches kein Gegenſtand äuſserer Sinne iſt, ſo iſt eine ſolche Illuſion (Täuſchung) Fanaticismus. Dieſer Betrug des innern Sinnes (eigentlich des Verſtandes, welcher die Erſcheinung unrichtig beurtheilt) iſt eine Gemüthskrankheit; und gehört zu dem Hange, das Spiel der Vorſtellungen des innern Sinnes für Erfahrungserkenntniſs anzunehmen; da es doch nur eine Dichtung (der Einbildungskraft) iſt, ſich ſelbſt mit einer gekünſtelten Gemüthsſtimmung hinzuhalten (A. 58.).

2. Man hält den Fanaticismus gemeiniglich für heilſam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorſtellung erhaben, welches dann der Grund iſt, daſs man ſich dieſer Täuſchung überläſst. Der Fanatiker formt ſeine

überſinnlichen Anſchauungen des innern Sinnes nach den äuſsern Sinnenvorſtellungen, und da er ſie für Anſchauungen wirklicher Gegenſtände hält, ſo träumt er eigentlich im Wachen. Denn nach gerade glaubt der Menſch das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hinein getragen hat, als ſchon vorher in demſelben belegen. Er wähnt das, was er ſich ſelbſt aufdrang, in den Tiefen ſeiner Seele nur entdeckt zu haben (A. 58. f. P. 244).

3. So war es mit den ſchwärmeriſch - reizenden oder ſchmeichelhaften innern überſinnlichen Empfindungen einer Bourignon, oder den ſchwärmeriſch - ſchreckenden eines Pascal (A. 13) bewandt. Antoinette de Bourignon, eine fanatiſche Jungfer, wurde den 13ten Januar 1616 zu Ryſſel in Flandern gebohren. Ihr Vater, Johann de Bourignon, war ein italiäniſcher Kaufmann und zugleich *Lieutenant ſecond et Doyen des douze ſergeans de la Prevôté royale de Lille.* Als ſie kaum 4 Jahr alt war, trug ſie ſchon ihren Eltern, welche verreiſeten, auf, einen Ort aufzuſuchen, wo gute Chriſten wohnten, und ſie dahin zu bringen, floh in der Folge allen Umgang mit Mannsperſonen, und führte ein ſehr ſtrenges und eingezogenes Leben.

Im Jahr 1634, als ſie eben inbrünſtig betete, bekam ſie die erſte Erſcheinung; eine Stimme rief ihr zu: verlaſs alles Irdiſche, mache dich von der Liebe zu den Creaturen loſs, entſage dir ſelbſt. *) Sie wollte daher in ein Cloſter gehen, aber kein Cloſter wollte ſie aufnehmen, ihrer Armuth wegen.

Im Jahr 1636 entfloh ſie ihrem Vater, weil dieſer ſie mit einem franzöſiſchen Kaufmann verheirathen wollte. Sie war in Einſiedlerskleidern, aber dennoch

*) *Quittés toutes les choſes de la terre, ſeparés vous de l'affection des creatures, renoncés à vous même.*

auf der Flucht für ein Frauenzimmer erkannt, ein Officier hielt sie an, zu Blotton, einem Dorfe in Hennegau, brachte sie aber, auf ihr Verlangen, zu dem Pfarrer des Orts. Der Bischof von Cambray erlaubte ihr, sich in einer Capelle auf einem Kirchhofe aufzuhalten. Hier hatte sie, ihrer Einbildung nach, viel Eingebungen. Von dort hohlte sie ihr Vater wieder ab, unterweges kehrte sie in ein Augustinercloster zu Dornik ein, wo sie 5 Monat blieb, und kam sodann nach Ryssel zurück. Hier beichtete sie die Woche dreimal, besuchte die Kranken, beschäftigte sich mit Liebeswerken, kam aber wenig mehr unter die Leute, sondern überliefs sich stets in ihrem Zimmer, wo sie sich ein kleines Oratorium hatte bauen lassen, ihren Betrachtungen. Sie schrieb auch damals in ihrem 24ten Jahre ihr erstes Werk: *l'appel de Dieu et le refus des hommes* (der Ruf Gottes und die abschlägliche Antwort der Menschen) und ging, wider den Willen ihres Vaters, nach Mons zum Erzbischof von Cambray. Hier hielt sie sich vier Monat in einem Nonnencloster auf. Der Erzbischof erlaubte ihr zu Blotton, wo sie sich ehemals in der Capelle aufgehalten hatte, eine Gemeine von solchen frommen (schwärmerischen) Jungfern, als sie war, zu errichten. Aber er nahm sein Wort zurück, weil sie ein Buch schrieb, in welchem sie sagte, es sei ihr offenbaret worden, dafs das Land, wegen der unter den Geistlichen herrschenden Laster, mit Krieg und andern Strafen werde heimgesucht werden. Sie begab sich also nach Lüttich, wo ihr ein Kaufmann einen Ort für sie und ihre Jungfern einzuräumen versprach. Während der Zeit hatten aber die Jesuiten zu Mons zwei Jungfern abspenstig gemacht, und die zwei übrigen waren vor Gram darüber gestorben. Die Bourignon hielt sich daher 6 Monat in Deussen auf, und ging 1641 nach Ryssel zu ihrer sterbenden Mutter, wo sie ihrem Vater bis 1642 die Haushaltung führte. Sie hielt sich nach einer Krankheit 4 Jahr an einem einsamen Orte bei Ryssel auf, und hatte in dieser Zeit viel Offenbarungen. Vom Jahre 1653 bis 1658 lehrte sie das Christenthum im Mädchen-Waisenhause zu Ryssel,

und wurde Auffeherin über das Armenhaus dafelbft im Jahr 1653. Sie fchlofs fich dort unter dem Cloftergelübde 1658 ein, nachdem fie den Auguftinerhabit angelegt hatte.

Zu Ende des Jahrs 1661 behauptete fie, viele ihrer Untergebenen hätten ein Bündnifs mit dem Teufel gemacht, und ihr Gift beibringen wollen. Als die Eltern derfelben fie deshalb verklagten, liefs die Obrigkeit fie abhohlen. Man konnte ihr aber nichts anhaben, indeffen fürchtete fie doch noch immer die Verfolgungen ihrer Feinde, und flüchtete daher 1662 nach Gent und Brüffel, und 1663 nach Mecheln. Im Jahr 1664 kehrte fie nach Brüffel zurück, hielt fich über 2 Jahr zu Gent auf, und kam 1667 nach Amfterdam. Sie begab fich 1671 nach Tönningen, von da nach Hamburg, flüchtete eines Proceffes wegen 1680 nach Oftfriesland, und ftarb den 30 October diefes Jahres zu Franecker.

Sie hat fich ohne Unterlafs göttlicher Offenbarungen gerühmt. Ihre Schriften find insgefammt in holländifcher Sprache gefchrieben, und zu Amfterdam 1689 in 19 Bänden in 8. zufammengedruckt, aber fie liefs fie auch ins Franzöfifche und einige ins Deutfche überfetzen. Ihr Leben ift von ihr felbft und auch einem ihrer Anhänger, Peter Poiret, befchrieben, auch ins Deutfche und Franzöfifche überfetzt worden. Folgende Stelle aus dem fortgefetzten Leben der Jungfer Bourignon (S. 315) giebt uns einen Begriff von ihren fchwärmerifch-reizenden innern Empfindungen. „Gott ftellte mir im Geifte, ohne Beihülfe der leiblichen Augen, welche unter der Laft einer fo grofsen Herrlichkeit hätten erliegen müffen, die Schönheit der erften Welt und die Art und Weife vor, wie er fie aus dem Chaos hervorgebracht hatte. Alles war glänzend, durchfcheinend (transparent), mit Lichtftralen und mit einer unausfprechlichen Herrlichkeit umgeben. Auf gleiche geiftliche Weife liefs er mir den Adam, den erften Menfchen, erfcheinen, deffen Cörper viel reiner und durchfichtiger war, als Kryftall, er war, fo zu fagen, ganz

leicht und flüchtig. Man erblickte in ihm und durch ihn die Gefäſse und Ströme des Lichts, welches von innen und auſsen durch alle ſeine Poren und Adern drang. Dieſe trieben alle Arten von Flüſſigkeiten, Waſſer und Milch, Luft und Feuer u. ſ. w., mit den allerlebhafteſten und durchſichtigſten Farben, in dem Cörper herum. Seine Bewegungen gaben den bewundernswürdigſten Wohlklang von ſich; alles gehorchte ihm, nichts widerſtand ihm, und nichts konnte ihm ſchaden. Er war von einer viel gröſsern Leibesgeſtalt, als die jetzigen Menſchen, die Haare waren kurz, kraus, ſchwärzlich, die Oberlippe mit einem kleinen Barte bedeckt. Anſtatt der thieriſchen Glieder, die man nicht nennet, war er ſo beſchaffen, als unſere Cörper in dem ewigen Leben ſeyn werden, und wovon ich nicht weiſs, ob ich es ſagen darf. In dieſer Gegend war eine Naſe, von gleicher Geſtalt als im Geſichte, gebauet. Dieſe Naſe war eine wunderbare Quelle des unvergleichlichſten Wohlgeruchs. Aus ihr ſollten auch die Menſchen entſpringen, deren erſten Samen er vollſtändig in ſich hatte; denn es befand ſich in ſeinem Bauche ein Gefäſs, worin kleine Eier gezeuget wurden, und ein anderes Gefäſs mit einem Safte angefüllt, welcher die Eier fruchtbar machte. Und ſobald der Menſch in der Lieben ſeines Gottes feurig wurde, ſo verurſachte die Begierde, worin er ſich befand, daſs es auch andere Creaturen geben möchte, welche dieſe groſse Majeſtät lobten, liebten und anbeteten, daſs dieſer Saft in eines oder etliche von dieſen Eiern mit einer unbegreiflichen Wolluſt ausfloſs, und dieſes fruchtbar gemachte Ei ging einige Zeit hernach durch jenen Gang (die Naſe), in Geſtalt eines Eies, von dem Menſchen, und brütete kurz darauf einen vollkommenen Menſchen aus. Auf dieſe Art wird in dem ewigen Leben eine heilige und unendliche Zeugung ſeyn, eine ganz andere, als welche die Sünde, vermittelſt des Weibes eingeführet hat, welches Gott von dem Manne gebildet hat, indem er aus Adams Lenden dasjenige Gefäſs nahm, welches die Eier in ſich faſste, welche das Weib jetzt beſitzet, und in welchen die Menſchen noch jetzt in ihr, nach der

neuen Entdeckung der Zergliederungskunſt, gebohren werden. Der erſte Menſch, welchen Adam durch ſich allein, in ſeinem Stande der Herrlichkeit hervorbrachte, wurde von Gott zum Throne der Gottheit und zum Werkzeuge erwählt, durch welches ſich Gott den Menſchen in Ewigkeit mittheilen wollte. Dieſes iſt Jeſus Chriſtus, der Erſtgebohrne nach der menſchlichen Natur, Gott und Menſch zugleich.“

4. Blaſius Paſcal wurde den 23. Jun. 1623 zu Clermont in Auvergne gebohren. Sein Vater, Stephan Paſcal, war ein geſchickter Mathematiker und Präſident von der Rentkammer ſeiner Provinz. Im Jahr 1631 legte Paſcal der Vater ſein Amt nieder, und ging nach Paris, um ſeinen Sohn ſelbſt zu erziehen und zu unterrichten. Der junge Paſcal, vor dem der Vater alle geometriſche Bücher verbarg, um ihn nicht von Erlernung der Sprachen abzuhalten, fand von ſelbſt die 31 erſten Sätze im erſten Buche des Euklides, und als der Vater ihm hierauf den Euklides gab, ſo lernte er die ganze Geometrie von ſelbſt. In ſeinem 16ten Jahre ſchrieb er ſchon eine Abhandlung von den Kegelſchnitten, und erfand im 19ten Jahre eine Rechenmaſchine.

Es war zu befürchten, daſs ein ſolcher Kopf, der von Kindheit an den Grund von allem wiſſen wollte, und dieſen Grund ſelbſt aufſuchte, wenn ihm der angegebene keine Genüge that, in Religionsverachtung verfallen möchte. Aber, ſagt ſeine Schweſter Perier (S. 12. 13. der Lebensbeſchreibung ihres Bruders B. Paſcal), er war niemals, in Anſehung der Religion, zu freien Gedanken geneigt, ſondern ſchränkte ſeine Wiſsbegierde beſtändig bloſs auf natürliche Dinge ein. Sein Vater hatte ihm nehmlich von Jugend auf den Grundſatz eingeprägt: daſs alles, was Gegenſtand des Glaubens iſt, nicht Gegenſtand der Vernunft, noch viel weniger derſelben unterworfen ſeyn könne.

Nachdem er mit Eifer an den Verſuchen der neuen Philoſophie (des Carteſius) gearbeitet hatte, verlieſs er dieſes Studium, um ſich einzig und allein mit der Reli-

gion zu beſchäftigen. Er war noch nicht 24 Jahr alt, als ihn das Leſen etlicher religiöſen Schriften bewog, dieſen Entſchluſs zu faſſen. In den vier letzten Jahren ſeines Lebens konnte er aus Kränklichkeit nicht arbeiten, und beſchäftigte ſich damit, daſs er die Kirchen beſuchte, wo Reliquien ausgeſetzt waren, oder eine Feierlichkeit begangen wurde. Er hielt ſich dazu einen geiſtlichen Calender. In dieſem fand er die Secten, wo beſondere Andachten gehalten wurden. Alles dieſes verrichtete er mit ſolcher Andacht und Einfalt, daſs diejenigen, die es ſahen, darüber erſtaunten. Die Geduld, die er in ſeinen langwierigen und vielfältigen Krankheiten zeigte, war bewundernswürdig. Er fürchtete ſogar, von dieſen Krankheiten geheilt zu werden, weil er, wie er ſagte, die Gefahren der Geſundheit und die Vortheile der Krankheit kenne. Die Krankheit, meinte er, ſei der natürliche Zuſtand des Chriſten, weil man während derſelben von allen ſinnlichen Wollüſten und Leidenſchaften befreit iſt. Man iſt dann in einer beſtändigen Erwartung des Todes. Sollten aber (ſagte er) nicht alle Chriſten ſo leben, wie der Kranke genöthigt iſt zu leben?

Es fanden ſich in Paſcals Leben noch einige andere Dinge, welche eben ſo ſonderbar ſind, als ſeine Grundſätze über die Geſundheit. Er gürtete einen Gürtel voll eiſerner Spitzen um den bloſsen Leib, dieſe Spitzen trieb er ſich in den Leib, wenn ihm etwas angenehme Gefühle verurſachte. Er hatte beſtändig die zwei groſſen Grundſätze in Gedanken: aller Wolluſt und allem Ueberfluſſe abzuſagen. Er übte ſie in ſeinen gröſsten Krankheiten mit unnachläſslicher Wachſamkeit über die Sinne aus, indem er denſelben alles das ſorgfältig entzog, was ihnen angenehm war; und wenn ihn die Nothwendigkeit zwang, etwas zu thun, was ihm einiges Vergnügen machen konnte, ſo beſaſs er eine wunderbare Geſchicklichkeit, ſeine Aufmerkſamkeit davon abzuziehen, damit er nicht Theil daran nähme; z. E. wenn ſeine beſtändigen Krankheiten ihn nöthigten, ſich mit wohlſchmeckenden Speiſen zu nähren, ſo lieſs er

es ſeine gröſste Sorge ſeyn, das nicht zu ſchmecken, was er aſs. Er behauptete, man müſſe für Niemanden eine zu groſse Anhänglichkeit haben. Das ſei ein Fehler, deſſen Gröſse man ſich gemeiniglich nicht vorſtelle; weil man nicht erwege, daſs man durch die Unterhaltung und Duldung einer ſolchen Anhänglichkeit ein Herz beſchäftige, welches Gott allein gehören ſollte; und daſs man ihm dadurch eine Sache raube, welche ihm die ſchätzbarſte von der Welt ſei. Er fand in den Reden, die ſeine Schweſter führte, und für unſchuldig hielt, immer etwas zu tadeln. So wollte er z. B. nicht dulden, daſs man in Gegenwart der Bedienten oder jungen Leute von ſchönen Frauenzimmern ſpreche, weil man nicht wiſſe, was man bei jenen dadurch für unſittliche Gedanken erregen könne. Er war demüthig und gehorſam wie ein Kind. Vermöge dieſer Gemüthsbeſchaffenheit hatte man vollkommene Freiheit, ihn an ſeine Fehler zu erinnern, und er befolgte den gegebenen Rath ohne Widerrede. Sobald er im dreiſsigſten Jahre ſeines Lebens eine von der Welt abgeſonderte Lebensart ergriffen hatte, übte er ſich, allem Ueberfluſſe zu entſagen. Er behalf ſich, um es hierin recht weit zu bringen, von dieſer Zeit an, ſo viel als möglich, ohne Aufwartung ſeiner Hausgenoſſen. Er machte ſein Bette ſelbſt, hohlte ſein Mittagseſſen aus der Küche, trug es in ſein Zimmer, räumte alles wieder weg, und brauchte ſeine Leute zu weiter nichts, als zur Küchenarbeit, zum Verſchicken in die Stadt und zu andern Dingen, die er ſelbſt gar nicht thun konnte. Er ſagte nie Ich, ſondern bediente ſich immer des Wörtchens Man, wenn er von ſich ſelbſt ſprach. Gegen Beleidigungen war er unempfindlich, aber gegen diejenigen, welche die Ehrfurcht gegen den König aus den Augen ſetzten, unverſöhnlich.

Er ſtarb zu Paris den 19. Auguſt 1662, 39 Jahr und 2 Monat alt. Seit langer Zeit hatte er an einem Werke, wider die Gottesleugner, und alle diejenigen, welche die evangeliſchen Wahrheiten nicht zugeben, gearbeitet. Er lebte aber nicht lange genug, um den von ihm geſammleten Materialien die gehörige Geſtalt

zu geben. Was man unter seinen Schriften gefunden hat, ist herausgegeben und bewundert worden. Seine Provincialbriefe hat man von jeher für ein Meisterstück gehalten. Sie sind confiscirt und öffentlich verdammt worden. Vor seinen Gedanken (*Pensées*) steht seine Lebensbeschreibung, welche seine Schwester, Margaretha Perier, geschrieben hat.

Die schwärmerisch - schreckenden Empfindungen des Pascal waren darin von den schwärmerischen Empfindungen der Bourignon verschieden, daſs sie nicht in Visionen bestanden, sondern daſs er seinen schrecklichen Gemüthszustand für etwas Gott wohlgefälliges und für eine Wirkung der göttlichen Gnade hielt; da er doch bloſs eine natürliche Wirkung seiner Kränklichkeit war. Seit seinem achtzehnten Jahre hatte er, nach seinem eigenen Geständnisse (*Vie p. M. Perier. p.* 14) nicht Einen Tag ohne Schmerzen zugebracht. Er war in einer beständigen Angst, er möchte schlechter werden als er wäre, oder Gefühle, Gedanken und Wünsche haben, die Gott miſsfällig wären. Daher prüfte er sich beständig, ob er auch nicht etwa das Verlangen habe, in allen Dingen etwas Vorzügliches zu leisten oder Andere zu übertreffen; ob er nicht immer die besten Arbeitsleute zu haben wünsche; ob er auch nicht immer gleich alles bei der Hand haben wolle, und dergleichen mehr. Er stellte sich vor, alles dieses sei dem Geiste der Armuth entgegen, und lösche ihn in uns aus, da doch dieser ein groſses Mittel zur Seligkeit sei. Sobald er daher etwas unternehmen wollte, oder Jemand ihn um Rath fragte, war immer sein erster Gedanke, zu sehen, ob die Armuth dabei ausgeübt werden könne. Er behauptete, man müsse sich alle unnützen Bequemlichkeiten und allen überflüssigen Putz und Schmuck versagen, um desto wohlthätiger gegen die Armen zu seyn, und diesen alle seine Zeit widmen, die man entbehren könne.

5. Der Fanaticismus ist so zu sagen eine andächtige Vermessenheit, und wird durch einen gewissen Stolz und ein gar zu groſses Zutrauen zu sich selbst veranlaſst,

um den himmlischen Naturen näher zu treten, und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung zu erheben. Daher leben auch die Fanatiker nicht wie andere gewöhnliche Menschen. Sie reden nur von unmittelbarer Eingebung und vom beschaulichen Leben (S. II, 368.).

6. Der Fanaticismus ist, wenigstens in den vorigen Zeiten, am meisten in Deutschland und England anzutreffen gewesen, und ist gleichsam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieser Völker gehört, und weniger schädlich als der Aberglaube. Die Erhitzung eines fanatischen Geistes verkühlet allmählich, und muss seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mässigung gelangen. (S. II, 368).

7. Exempel. Ein Herr von F (Moritz Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 8. B. 1. St. S. 80.) lehret seinen Zögling also: Sie schreiben, dass Sie seit zwei oder drei Wochen eine Aenderung in Ihrem Innern erführen, und eine Menge zerstreuender Gedanken sie beunruhigten. Auf die Tröstungen und Süssigkeiten folgen jederzeit Trockenheiten und Zerstreuungen der Gedanken, indem man über die flüchtige Einbildungskraft nicht Meister werden kann. Diese Abwechselungen werden sie noch lange Zeit erfahren u. s. w.

8. Oder: Das innere Licht der Quäker. Dieses will oft nicht zu leuchten anfangen, und sie sitzen daher oft zu halben Stunden und erwarten es vergeblich. Es hört auch bald wieder auf zu leuchten, denn die Wirkung der Erleuchtung, der Vortrag an die Brüder, dauert nicht lange.

9. Man hat den Fanaticismus auch wohl Enthusiasmus genannt. So hat Anton Ashley Cooper, Gra von Shaftesbury (in seinen Characteristicks aus dem

Englischen, Leipzig 1768, 8) eine Abhandlung über den Enthusiasmus geschrieben, worunter er den Fanaticismus verstehet. Wenn der Dichter sich ehemals bei dem Anfange seines Werks an die Muse wendete, die er für wirkliche Gottheiten hielt, die ihn begeistern konnte, so nennt Shaftesbury diess Enthusiasmus, aber es ist eigentlich Fanaticismus. Er führt auch eine Stelle aus dem Livius von einem entsetzlichen Enthusiasmus (Fanaticismus) an, der lange vor den Zeiten desselben in Rom ausbrach. Männer, sagt dieser Geschichtschreiber (lib. 39, c. 18.) weissagten, als wären sie verrückt, mit einem fanatischen Werfen des Cörpers *) (Convulsionen). Enthusiasmus, sagt Shaftesbury, ist ein falsches Gefühl der göttlichen Gegenwart, s. Enthusiasmus, 4.

Auszug aus Shaftesbuys Schreiben über den Fanaticismus.

10. 1 Abschnitt. Dieses Schreiben sollte einem Englischen Staatsmanne die Zeit vertreiben, und dazu eine Art müssiger Gedanken enthalten, die bloss zur Belustigung dienen und mit Arbeit oder Geschäften keine Verwandschaft haben. Die Dichter, sagt der Verf., wenden sich beim Anfange ihres Werks an eine Muse, bei den neuern giebt das bloss die geistlose und unschickliche Mine des Fanaticismus, denn diese glauben nicht an die Musen, daher fällt bei ihnen die Wahrheit weg, welche die mächtigste Sache in der Welt ist, und nach der auch selbst Erdichtungen eingerichtet seyn müssen. Der alte Dichter konnte sich einbilden, er werde den Einfluss der Muse, so wie jetzt ein funfzehnjähriger Knabe, er werde die Liebe wirklich empfinden, oder wie jener gelehrte Prälat sich einbildete, dass es wirklich Feen gebe.

*) *Viros, velut mente capta, cum iactatione fanatica corporis vaticinari.*

10. Wenn ein chriſtlicher Prälat an Feen glaubte, warum ſollte ein heidniſcher Dichter nicht an die neun Muſen geglaubt haben, da ſie wie andere Gottheiten verehrt wurden; und an Offenbarungen zu zweifeln, war der Dichter Sache nicht. So wie nun der Gedanke an die Muſe den alten Dichter begeiſterte, ſo ſollte der Gedanke an den Staatsmann, an den Shaftesbury ſchrieb, ihn begeiſtern. Er müſſe, ſagt Shaftesbury, da er keine Muſe haben könne, ſich einen groſſen Mann von mehr als gewöhnlichem Genie ausſuchen, den er ſich als gegenwärtig vorſtelle, und deſſen eingebildete Gegenwart ihn mit deſto gröſserer Eingebung erfülle.

11. 2. Abſchnitt. Thorheit und Ausſchweifung ſind nie ſchärfer unterſucht worden als jetzt, und man hat Arzneimittel für jede Art derſelben. Das Publicum läſst ſich aber nicht ſo durch das Vorhalten ſeiner Fehler beſſern, als Privatperſonen, weil ein unpartheiiſcher und freier Tadel da nicht ſtatt haben kann, wo eine mächtige Urſache der Freiheit deſſelben Einhalt thun kann. Wenn aber in einem Lande ein freies Urtheil über alle Gegenſtände erlaubt iſt, ſo laſſen ſich die Grenzen deſſelben nicht gut beſtimmen. Das Lächerlichmachen gewiſſer Gegenſtände beunruhiget oft Leute von Verſtande, warum fürchtet man aber dieſe Probe? Ernſthaftigkeit gehört zu dem eigentlichen Weſen der Betrügerei, und man muſs in allen Dingen wahre Ernſthaftigkeit von der falſchen zu unterſcheiden wiſſen. Nur das Lächerlichmachen kann uns gegen den Betrug der Formalität ſichern. Die Formaliſten können das Lächerlichmachen daher auch nicht vertragen, weil Meinungen durch Feierlichkeit aufrecht erhalten werden, und will man den Fanaticismus der Liebe oder der Religion aufdecken, ſo muſs man die ihn begleitende Melancholie wegräumen. Man heilte vormals bei einigen klugen Nationen die Narren bloſs dadurch, daſs man ſie lächerlich machte. Leib und Seele des Menſchen ſind beide dem Aufbrauſen unterworfen, und die Vernunft muſs eben ſo wohl durch Gährung heterogene Theile ausſtoſsen, als der Cörper. Wollten die

Aerzte die Auswürfe der letztern zurücktreiben, so könnten sie das Uebel nur ärger machen. Eben so schlimme Aerzte bei dem politischen Cörper sind gewiss diejenigen, welche die Seele von der Seuche des Fanaticismus befreien wollen, und darüber die ganze Natur in Aufruhr bringen.

12. Pan jagte auf seinem Feldzuge nach Indien durch das zwischen den Felsen und Höhlen wiederhallende Geschrei seiner geringen Mannschaft ein ganzes Heer von Feinden in Schrecken; diess nannten daher die Menschen in der Folge ein blindes oder panisches Schrecken, welches schwerlich ganz ohne einige Mischung von Fanaticismus seyn kann. Man kann mit gutem Grunde eine jede Leidenschaft panisch nennen, wenn sie gleichsam durch Berührung oder Sympathie unter der Menge fortgepflanzt wird. Daher ist die Religion ebenfalls panisch, sobald irgend eine Art von Fanaticismus damit verknüpft wird. Das Volk muss aber eine öffentlich herrschende Religion haben, denn der natürliche Affect des Fanaticismus läßt sich nicht durch Gewaltthätigkeit unterdrücken.

13. Die Alten duldeten nicht bloss Geisterseher und Fanatiker, z.B. die Pythagoräer und spätern Platoniker, sondern auch die über sie spottenden Philosophen, z.B. die Epikurer und Akademiker, erst in neuern Zeiten hat man auf Gleichförmigkeit in den Meinungen gedrungen. Nicht die Gewalt der Obrigkeit, sondern Ehrlichkeit und Witz sind die Mittel unsre Seelen zu retten, und die Freiheit zu spotten muss daher nicht aufgehoben werden. Warum sollten wir die Schwärmerei in der Liebe, und nicht auch den Fanaticismus in der Religion durch Spott heilen dürfen? Die Verfolgung beider aber würde beide nur noch mehr in Flammen setzen.

14. 3. Abschnitt. Wie kann man aber dem Spott und der Laune Raum geben, wenn man von der Religion spricht? Beide sollen auch nur vor der andächtigen Melancholie und dem Fanaticismus sichern, und nicht

etwa Leichtſinn in Anſehung der Religion hervorbringen. Gute Laune iſt nicht allein die beſte Sicherheit wider den Fanaticismus, ſondern auch die beſte Quelle der Frömmigkeit und wahren Religion. Wollen wir uns Gott mit einem göttlich guten Charakter denken, ſo müſſen wir ſelbſt keine mit einem böſen Charakter verbundene üble Laune haben. In vorigen Zeiten hat es freilich unter den Heiden Beherrſcher der Welt auf Erden mit einem feindſeligen Charakter gegeben, z. B. einen Nero; aber haben nicht die Chriſten oft Veranlaſſung dazu gegeben?

15. Paulus ſagt, daſs der Geiſt der Liebe und Menſchlichkeit über den Eifer der Märtyrer gehe; *) und das iſt gut, denn ſonſt könnte man ſich an der Geſchichte vieler von unſern erſten Glaubensbekennern und Märtyrern vielleicht ein wenig ärgern. Jetzt würde wohl ſchwerlich ein Chriſt aus Eifer für ſeinen Glauben den Moſcheendienſt der Türken zu Konſtantinopel ſtören, auch würden wir ſelbſt als gute Proteſtanten denjenigen für einen Erzfanatiker halten, der in einem römiſch-katholiſchen Lande den Prieſter zur Zeit der hohen Meſſe mit Geſchrei unterbräche. Die franzöſiſchen Refugiés waren für dieſe urſprüngliche Weiſe ſehr eingenommen. Sie hatten den Geiſt des Märtyrerthums in ihrem Vaterlande bis zum Erſtaunen in Schwang gebracht; und ſie ſehnten ſich recht darnach, auch in England verfolgt zu werden. Aber dieſe Gnade konnten ſie in England nicht erlangen. Die engländiſchen Menſchen wollten mit den Fanatikern nicht ſo verfahren. Sie handelten auch nicht aus Neid gegen dieſe Phönix-Secte ſo, die der alten Kirche ähnlich werden wollte, deren Saamen aus dem Blute der Märtyrer entſproſſen iſt. Die engländiſchen Menſchen ſind aber noch toleranter; denn eben jetzt (1707) ſollen jene den Gegenſtand zu einem auserleſenen Poſſen- oder

*) 1. Kor. 13, 3.

Puppenſpiel auf der Bartholomäusmeſſe abgeben. Da werden ohne Zweifel ihre ſeltſamen Stimmen und unwillkührlichen Bewegungen (Convulſionen der Inſpirirten) durch das Ziehen am Drath (der Marionetten) unvergleichlich nachgeahmt; denn ein Puppenſpiel muſs dieſes nothwendig nach dem Leben vorſtellen. Die Bartholomäusmeſſe wird auf dieſe Weiſe keine neue Secte von Fanatikern aufkommen laſſen.

16. Zu Smithfield *) verfuhr man auf eine tragiſchere Art. Manche von unſern Glaubensverbeſſerern waren wahrſcheinlich nicht viel beſſer als Fanatiker. Hätten ſich die Heiden gegen die erſten Stifter des Chriſtenthums der Bartholomäus-Meſs-Methode bedient, ſo würden ſie ihre Abſicht viel eher erreicht haben. Die Juden waren von Natur ein ſehr trauriges Volk, die Religion wurde bei ihnen mit einem finſtern Auge betrachtet; kreuzige, kreuzige, war ihr Beweis, mit einem Puppenſpiele hätten ſie vielleicht unſrer Religion mehr Schaden gethan. Paulus fand bei der leutſeligſten Begegnung ſeiner Gegner zu Athen ſeinen Vortheil nicht ſo ſehr, als bei dem mürriſchen und grauſamen Geiſte der höchſt verfolgenden jüdiſchen Städte. Er machte bei der Redlichkeit und Gefälligkeit ſeiner römiſchen Richter weniger Progreſſen, doch lehnte er vor den witzigen Athenienſern und dem römiſchen Gerichtshofe auch die Methode des Witzes oder der guten Laune nicht ab. Den Juden hat dieſe Methode niemals beliebt. Sokrates war von ſo guter Laune, daſs er den Scherz und die gute Laune ſeiner Gegner nicht fürchtete.

17. 4. Abſchnitt. Die melancholiſche Art, die Religion zu behandeln, macht ſie alſo ſo tragiſch. Wir können ſie daher niemals mit zu viel guter Laune behandeln, oder ſie mit zu viel Freimüthigkeit und gu-

*) Der Ort, wo man die Ketzer zu verbrennen pflegte.

ter Laune unterſuchen. Denn wenn ſie ächt und aufrichtig iſt, ſo wird ſie dadurch wachſen und gewinnen. Die melancholiſche Art des Unterrichts in der Religion macht uns unfähig, mit guter Laune an ſie zu denken. Wir nehmen in der Widerwärtigkeit unſre Zuflucht zu ihr, wo wir leicht Zorn und Schreckniſſe an der Gottheit ſehen. Wenn wir die wahre Güte und die Attribute der Gottheit recht einſehen wollen, ſo müſſen wir bei der beſten Laune an ſie denken. Alsdann werden wir am beſten einſehen, ob wir die uns von Gott eingepflanzten Begriffe von ſeiner Güte haben. Denn Gott iſt entweder ganz und gar nicht, oder er iſt wahrhaftig und vollkommen gut. Fürchten wir uns aber ſogar ſein Daſeyn zu unterſuchen, ſo nehmen wir ihn in der That als böſe an.

18. Wir finden ein merkwürdiges Beiſpiel von dieſer Freimüthigkeit an dem mit ſeinen Freunden über die Vorſehung ſtreitenden Hiob. Dieſe wollten Gott vertheidigen mit Unrecht und ſeine Perſon anſehen. *) Wer durch eine niedrige Verläugnung ſeiner Vernunft und einen geheuchelten Glauben Gott gefallen will, muſs eine unglückliche Meinung von Gott haben; er iſt ein Schmeichler in der Religion und Schmarotzer in der Andacht. Sie machen es mit Gott, wie die Bettler mit den Menſchen, denen ſie die gröſsten Titel geben. Recht zu betteln iſt unſre Sorge in der Religion, wir wollen den rechten Titel treffen und glücklich muthmaſsen. So wie die Bettler ſchlieſſen: nennen wir ihn nicht Ihro Gnaden, und er iſt ein Edelmann, ſo ſind wir verloren, iſt er kein Edelmann, ſo wird er es nicht übel nehmen; eben ſo iſt es die Maxime vieler geſchickten Männer: **) Wenn

*) Hiob 13, 7 — 10.

**) *Arnobius adv. Gentes Libr. II. p.* 44. und nach ihm *Pascal* hatten dieſe fanatiſche Maxime: daſs diejenigen, welche einen Gott glauben, ewig ſelig werden können, wenn ſie recht haben, und nichts dabei verlieren, wenn ſie ſich irren; und daſs ein Gottesleugner nichts gewinnt, wenn er recht hat, ſich aber ewig unglücklich macht, wenn er ſich irrt. *Penſées, chap. VI.*

auch an dem nichts ist, was man glaubt, so ist kein Schade dabei, es geglaubt zu haben; ist aber etwas daran, so ist man unglücklich, es nicht geglaubt zu haben.

19. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit ist göttlich, welche das Interesse der ganzen Welt zu befördern bemühet ist. Bei dieser Gemüthsbeschaffenheit wünschen wir natürlich, dass unsere Verdienste bekannt und Andere mit uns gleichgesinnet werden. Würden wir uns aber wohl an den Personen rächen, die nichts von dieser unserer Gemüthsbeschaffenheit wüssten? Verdient es wohl wirklich Lob, wenn man um Lob so bekümmert ist? Ist es denn eine so göttliche Sache, Gutes um des Ruhmes willen zu thun? Ist es nicht göttlicher, sogar an Undankbaren Gutes zu thun? Wie kömmt es denn also, dass das, was an uns so göttlich ist, an dem göttlichen Wesen den Charakter und die Würde des Göttlichen verliert, und die Gottheit mehr dem schwachen und ohnmächtigen Theile unsrer Natur, als dem grossmüthigen, männlichen und göttlichen, ähnlich seyn soll?

20. 5. Abschnitt. Wenn wir nicht erst festsetzen, was moralisch vortrefflich ist, und darnach die Beschaffenheit der Gottheit bestimmen, so kann kein wirklicher Religionsglaube statt finden. Wenn es wirklich einen Gott giebt, so muss ihm nothwendig die höchste Güte zukommen, ohne jene Mängel der Leidenschaft, über die wir immer mehr die Herrschaft erlangen, je besser wir werden. Wenn wir erst ein wenig in uns selbst hinabgestiegen sind, und einen Blick in uns selbst gethan haben, dann können wir erst zu den höhern Gegenden der Gottesgelahrtheit hinaufklimmen, und die Neigungen eines vollkommnen Wesens bestimmen.

21. Ein Tonkünstler würde wenig Ehre davon haben, wenn er von Leuten gelobt würde, die kein musikalisches Gehör hätten. Ein Lob, das uns unbekannt ist, und ein erzwungener Beifall kann für uns keinen grossen Werth haben. Wenn demnach das Lob eines göttlichen

Wesens ein so wichtiger Theil der Verehrung desselben ist, so müssen wir selbst erst gut werden.

22. 6. Abschnitt. Es giebt eine andere Art von Fanaticismus. Wenn wir das Wachsthum und den Fortgang des Fanaticismus recht zu messen wissen, so werden wir uns auch nicht leichtgläubiger Weise zu dem Glauben an manche falsche Wunder verleiten lassen. Jene neue Prophetensecte behauptet auch ein neues Wunder; hat es aber auch wohl ein von ihrem Fanaticismus ganz freier Mensch gesehen? Brennbare Materialien fangen leicht Feuer, und die Inspirationskrankheit theilt sich durch unmerkliche Transpiration mit. Was auch Sauls Geist gewesen seyn mag, so gab es doch nach der Schrift sowohl einen bösen, als einen guten Geist der Weissagung. Ein seitdem selbst in prophetische Entzückungen gefallener Mann sagt, die alten Propheten hätten den Geist Gottes unter Entzückung in sich gehabt, und die seltsamen Gebehrdungen des Leibes hätten sie wahnwitzig (oder zu Fanatikern) gemacht, wie aus den Exempeln Bileams, Sauls u. a. m. augenscheinlich erhellt. Der römische Geschichtschreiber erwähnet eines ganz entsetzlichen Fanaticismus; die Männer waren gleichsam verrückt, und weissagten mit einem fanatischen Werfen des Leibes (s. 9.) Folgendes war der glimpfliche Ausspruch des Senats bei einer so abscheulichen Sache: Uebrigens setzt der Senat aus Vorsicht fest: wenn jemand dies für einen feierlichen und nothwendigen Religionsgebrauch halten, und meinen sollte, er könne ihn nicht ohne Irreligiosität und Sünde unterlassen, der soll es bei dem Prätor der Stadt anzeigen, der Prätor aber soll es dem Senat vortragen u. s. w. *)

23. Man muss der Krankheit des Fanaticismus nachsehen, denn sogar Epikur hat den Fanaticismus stillschweigend geduldet; denn er glaubte gewiss nicht an je-

*) *Livius lib. XXXIX. cap. 18.*

ne phantaſtiſchen Erſcheinungen, die er durch ſeine Ausflüſſe (*effluvia*) zu erklären meint. *) Nach ihm befindet ſich in der menſchlichen Natur ein ſtarker Vorrath vom natürlichen Hange zum Geiſterſehen; die Grundſätze der Religion wären zwar nicht natürlich, aber es befände ſich doch in den Menſchen eine erſtaunliche Neigung zu übernatürlichen Dingen, die Ideen von denſelben wären ihnen gewiſſermaſsen angebohren. Alle Nationen haben ihre Klagen wider die Schwärmerei oder den Fanaticismus gehabt. Seit den Zeiten der Alten hat es aber gewiſſe Schwärmer gegeben, die ſich einander ohne Barmherzigkeit zerreiſſen möchten. Die unſchuldige Art von Schwärmerei will ſich gern Andern mittheilen; auf dieſe Art ſind auch die Poeten Schwärmer. Denn ſelbſt der kalte Lucrez braucht die Inſpiration, wenn er wider ſie ſchreibt. **)

*) *Lucretius lib. IV, v.* 728 — 731 *et* 736 — 741. nach Meineke.

— es ſchwärmen unendliche Mengen von dünnen
Bildern von mancherlei Art auf mancherlei Weiſ' in den Lüften,
Die ſich, wenn ſie einander begegnen, wie Spinnengewebe
Oder Goldſchaum, leicht auch mit einander verbinden.

— — — So ſieht die Einbildung Scyllen,
Höllenhunde, Centauern, Geſpenſter verſtorbener Menſchen,
Deren Gebeine ſchon längſt die modernde Erde bedecket.
Denn es flattern Gebilde von jeder Art in den Lüften
Hin und wieder umher, die theils ſich ſelber erzeugen,
Theils von wirklichen Dingen getrennt ſind.

**) *Lib. I. v.* 2 — 4 *et* 22 — 27.

Venus, holde, die du hier unter des rollenden Himmels
Sternen das Meer voll Segel, die fruchternährende Erde
Allgegenwärtig belebſt — — — —

Weil du denn alſo allein die Regentin der groſsen Natur biſt;
Ohne dich nichts klimmt zur glänzenden Pforte des Lebens;
Ohne dich nichts froh, nichts liebenswürdig und hold iſt;
Drum wünſch' ich mir dich zu meiner treuen Gefährtin,
Wenn ich von der Natur der Dinge zu dichten beginne,
Meinem Memmius.

24. 7. Abschnitt. Der Fanaticismus ist also überaus mächtig und weit ausgebreitet, denn auch selbst die Atheisterei ist davon nicht frei. Es hat sogar fanatische Gottesleugner gegeben. Es läßt sich auch die göttliche Eingebung nicht so leicht davon unterscheiden. Denn Inspiration ist ein wirkliches Gefühl von der göttlichen Gegenwart, und Fanaticismus ein falsches. Der Affect ist bei beiden ziemlich gleich. Er wird etwas Ungeheueres, und (wie die Maler sagen) mehr als Lebensgröße an sich habendes. Dieses hat auch Anlaß zu der Benennung Fanaticismus gegeben, die im Sinne der Alten eine den Geist außer sich setzende Erscheinung bedeutet. *) Die Inspiration kann mit Recht ein göttlicher Fanaticismus genannt werden, denn das Wort selbst bedeutet göttliche Gegenwart. Wollen wir uns aber mit einem Gegengift gegen jenen Fanaticismus verwahren, so müssen wir vor allen Dingen unsern eigenen Geist prüfen, dann erst können wir auch prüfen, ob die Geister von Gott sind. Wenn wir prüfen, ob wir bei Vernunft und gesunder Empfindung sind, dann können wir auch den Geist an Andern prüfen, und die Gründlichkeit ihres Zeugnisses aus der Gründlichkeit ihres Gehirns beurtheilen. S. übrigens Schwärmerei.

Kant. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 4. Abschn. S. 98. f.

Dess. Anthropologie I. Th. 2. Abschn. Anhang. §. 19. S. 58. f.

Dess. Crit. der practischen Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. VII. S. 244.

Farbe,

color, *couleur*. Eigenschaft der verschiedenen Theile des Lichts, gewisse Empfindungen in uns zu erregen,

*) Von φανιζειν erscheinen.

wenn ſie durch die Brechung oder durch andere Urſachen von einander geſondert oder nach verſchiedenen Verhältniſſen gemiſcht, in unſer Auge kommen. Dieſe Erklärung hat ihre Mängel, es iſt aber unmöglich, eine beſſere zu geben. Die Farbe, als Erſcheinung betrachtet, iſt bloſs Sache des Geſichts, die ſich durch Worte nicht erklären läſst; will man ſie aber als Wirkung einer phyſiſchen Urſache expliciren, ſo muſs man ſchlechterdings eine oder die andere Hypotheſe einmiſchen. Man kann alsdann nicht ſagen, was Farben (objectiv) ſind, ſondern nur, wofür ſie dieſer oder jener Naturforſcher (ſubjectiv) halte.

2. Die Pythagoräer nannten Farbe die Oberfläche der Cörper, Plato eine Flamme von den Cörpern, deren Theile mit dem Geſichte ſymmetriſch ſind. Richtiger hat Epikur gelehrt, daſs die Farbe nichts eigenthümliches der Cörper ſei, ſondern von gewiſſen Lagen ihrer Theilchen gegen das Auge herrühre. Dies folgte aus ſeiner Lehre von den Atomen, die er ungefärbt annahm, und Lucrez führt zur Erläuterung die Farben der Taubenhälſe und Pfauenſchwänze an. Die Peripatetiker nahmen bis zum ſiebzehnten Jahrhunderte die Farbe für eine den Cörpern weſentlich zugehörige Eigenſchaft an, ohne weiter viel belehrendes darüber zu ſagen; manche unter ihnen betrachteten ſie als einen Ausfluſs aus den Cörpern.

3. Descartes, der die ſcholaſtiſche Phyſik ſo eifrig beſtritt, kam in ſeiner 1657 erſchienenen Dioptrik der Wahrheit in ſo fern näher, daſs er die Farben nicht für Eigenſchaften der Cörper, ſondern für Wirkungen eines zwiſchen den Cörpern und dem Auge befindlichen Mittels, des Lichts, erklärte.

4. Bayle hält die Farben nicht für inhärirende Eigenſchaften der Cörper, glaubt aber doch, daſs ſie groſsentheils von der Lage der Theile auf der Oberfläche abhängen, und in einer Modification des von dieſer Oberfläche zurückgeworfenen Lichts beſtehen. Er

führt hierüber viele Beiſpiele, beſonders die Farben des Stahls beim Härten, und die ſo ſchön glänzenden Regenbogenfarben auf der Oberfläche des geſchmolzenen Bleies an.

5. Newton erklärt die Entſtehung der Farben der natürlichen Cörper (*Opt. L. I. P.* 2. *Prop.* 10). dadurch, daſs gewiſſe natürliche Cörper dieſe oder jene Gattung von Strahlen häufiger zurückwerfen, als die übrigen. Mennige, ſagt er, ſieht roth aus, weil ſie die rothen Strahlen am häufigſten zurückwirft. Die Veilchen werfen die violetten Strahlen häufiger zurück, als die übrigen, und erhalten daher ihre Farbe. Eben ſo geht es mit allen andern Cörpern. Jeder Cörper wirft die Strahlen, die ſeine Farbe haben, häufiger zurück, als die übrigen, und erhält ſeine Farbe eben dadurch, daſs dieſe Strahlen in dem zurückgeworfenen Lichte den gröſsten Theil ausmachen.

6. Zur Beſtätigung dieſer Theorie führt er an, daſs jeder Cörper in dem Lichte, welches mit ſeiner Farbe gleichartig iſt, am lebhafteſten und glänzendſten ausſehe, und daſs flüſſige Cörper ihre Farbe mit der Dicke ändern. So ſcheint in einem kegelförmigen Glaſe, das man zwiſchen das Licht und das Auge hält, ein rother Liquor, unten am Boden, wo er dünn iſt, blaſsgelb, etwas höher, orangegelb, weiter hinauf, roth, und wo er am dickſten iſt, dunkelroth. Dieſe Verſchiedenheit rührt doch von nichts anderm her, als daſs ein ſolcher Liquor blaſsgelbe und rothe Strahlen durchläſst und zurückwirft, mehr oder weniger, je nachdem er dicker oder dünner iſt. Hieraus erklärt er auch den Verſuch des D. Hook, da zwei Prismen mit blauen und rothen Liquoren, einzeln durchſichtig, zuſammengehalten undurchſichtig ſind. Wenn der eine Liquor nur allein blaue, der andere nur allein rothe Strahlen durchläſst, ſo können beide zuſammen gar kein Licht mehr durchlaſſen.

7. Die nicht zurückgelaſſenen oder zurückgeworfenen Strahlen werden nach ſeiner Meinung in dem In-

nern der Cörper ſo lange hin und her zurückgeworfen, bis ſie endlich gleichſam vernichtet oder verſchluckt ſind. Sind die Cörper dünn, ſo geht oft noch etwas von dieſem Lichte hindurch. Wenn man ein dünnes Goldblättchen zwiſchen das Auge und das Licht hält, ſo ſieht es grünlichblau aus; alſo nimmt dichtes Gold die blauen und grünen Strahlen in ſich, und ſendet nur die gelben zurück.

S. übrigens den Artikel: Euler.

Wenn man von der Vorſtellung eines Cörpers die Farbe abſondert, ſo geſchieht das folglich dadurch, daſs man ſich den Cörper ohne alle Erleuchtung denkt, oder alles Licht wegdenkt; dann verſchwindet auch mit der Vorſtellung des Lichts die Geſichtsvorſtellung von der Farbe des Cörpers. Die Vorſtellung des Cörpers bleibet dann immer noch übrig, ich habe dann nehmlich immer noch die Empfindung der Undurchdringlichkeit, welches das Hauptmerkmal des Cörpers iſt (C. 35).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35.

Gehler. Phyſikal. Wörterbuch, Art. Farben.

Newton. Optice. L. I. Pars II. Prop. X. Probl. V. Pag. 128 ſqq.

Farbenkunſt.

Die Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, welche die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Geſichts, d. i. den Ton deſſelben betrifft. (U. 211). Auſser ihr giebt es nur noch eine Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, nehmlich die Muſik. Herr von Buffon (*Diſſ. ſur les couleurs accidentelles* in den *Mem. de l' Acad. des Sc.* 1743. *p.* 206 in 12. oder *p.* 159 in 4.) ſagt aber mit Recht: man kann darum nicht das Auge und das Ohr gemeinſchaftlichen Geſetzen unterwerfen, und das eine dieſer Organe nach den Regeln des andern behandeln, als

wenn es möglich wäre, ein Concert fürs Auge oder eine Landſchaft für die Ohren zu machen.

2. Einem jeden Sinn gehören eigene Empfindungen an, d. i. es können durch die Eindrücke der Gegenſtände auf ihn gewiſſe Wirkungen hervorgebracht werden, die durch den Eindruck deſſelben, ja auch eines andern Gegenſtandes auf einen andern Sinn nicht hervorgebracht werden können. Für das Auge und für das Ohr giebt es nur eine Kunſt, dieſe Empfindungen in ein ſchönes Spiel zu ſetzen. Es iſt aber hier von einer äſthetiſchen, d. h. ſolchen Kunſt die Rede, die das Gefühl der Luſt zur unmittelbaren Abſicht hat. Dieſe will nun die Empfindungen in ein ſchönes Spiel ſetzen, d. i. ſie will bewirken, daſs der Verſtand und die Einbildungskraft in eine ſolche freie (regelloſe) Thätigkeit bei der Wahrnehmung dieſer Empfindungen geſetzt werden, die zuſammenſtimmt, ſo daſs aus dieſer Zuſammenſtimmung beider Seelenvermögen ein Wohlgefallen an den Empfindungen entſpringe. Es kömmt hierbei nun hauptſächlich auf die ſubjective Beſchaffenheit des Sinnes, in Anſehung ſeiner Receptivität, oder Fähigkeit, die Eindrücke aufzunehmen, an. Die Kunſt will bewirken, daſs das Spiel der Empfindungen ſich allgemein mittheile. Der Sinn muſs daher bei allen Subjecten nicht nur eine gewiſſe übereinſtimmende Organiſation haben, welche ihn eigentlich zu dem beſtimmten Sinn macht, ſondern die Kunſt muſs nun auch bewirken, daſs er in allen Subjecten, in denen ſie das Spiel der Empfindungen hervorbringen will, eine gewiſſe gleiche Stimmung erhalte. Die Einwirkung des Gegenſtandes auf den Sinn kann nehmlich ſtärker oder ſchwächer ſeyn, nachdem der Sinn geſpannt iſt, und dieſe Spannung oder Stimmung des Sinnes, gleichſam des Inſtruments, worauf der Künſtler mittelbar ſpielt, beſtimmt den ſtärkern oder ſchwächern Grad der Eindrücke, oder der Empfindungen. Dieſe Spannung oder Stimmung des Sinnes bleibt aber nicht, ſondern wechſelt ab. Der erſte Eindruck auf den Sinn beſtimmt den Grad der Spannung, mit welchem der Sinn den folgenden Eindruck aufnimmt.

Dieſen muſs daher der Künſtler kennen, und darnach die folgende Empfindung, die er hervorbringen will, berechnen. Dieſer neue Eindruck ſpannt den Sinn wieder anders, und beſtimmt den Grad der Stimmung, mit welchem der Sinn den folgenden Eindruck aufnimmt u. ſ. ſ. Die rechte Proportion dieſer Grade der Stimmung oder Spannung des Sinnes, welche man auch, wie in der Muſik, die Töne deſſelben nennt, zu treffen, und dadurch Annehmlichkeit und Wohlgefallen in dem Gemüth der Empfindenden hervorzubringen, darin beſtehet die Kunſt des äſthetiſchen Künſtlers. In der Farbenkunſt ſoll nun dieſes für das Geſicht durch die Farben bewirkt werden.

3. Wir empfinden aber zweierlei durch den Sinn: die Annehmlichkeit und die Schönheit des ſchönen Spiels der Empfindungen. Wenn ein einzelner Eindruck, durch den Ton, aufs Gehör, oder durch eine Farbe, aufs Geſicht gemacht wird, ſo haben wir bloſs das Bewuſstſeyn dieſer Wirkung, oder eine einzelne Empfindung, und dieſe iſt angenehm oder unangenehm. Wir nennen die Empfindung angenehm, wenn die Wirkung der Lichtbebungen (die Farben), oder der Luftbebungen (die Töne) auf die elaſtiſchen Theile unſers Cörpers ſo beſchaffen ſind, daſs ſie den Sinnen gefällt; im Gegentheil unangenehm. So iſt eine ſchreiende Farbe unangenehm, eine ſanfte hingegen angenehm. Wenn aber mehrere Eindrücke, durch Töne oder Farben, hintereinander aufs Gehör oder Geſicht gemacht werden, ſo bemerkt der Verſtand auch noch das Spiel in der Zeiteintheilung, nach welcher ſie auf einander folgen, und zieht dieſe in Beurtheilung, und findet das Spiel der Empfindung dann ſchön oder häſslich. Wir nennen dieſes Spiel ſchön, wenn die Proportion der Zeiteintheilung in den Luftbebungen oder Farbenbebungen ſo beſchaffen iſt, daſs ſie in der bloſsen Beurtheilung gefällt, im Gegentheil aber häſslich. So ſind zwei Farben, die grell neben einander abſtechen, häſslich, die ſich hingegen ſanft in einander verlaufen, ſchön.

4. Es iſt merkwürdig, daſs man bisher nicht recht ausmachen konnte, ob die Empfindungen durchs Gehör und Geſicht, vermittelſt der Töne und Farben, angenehm oder ſchön ſind. Es kömmt nehmlich zur Entſcheidung dieſer Frage darauf an, ob die Empfindungen durch Farben und Töne bloſs den Sinn, oder auch die Reflexion zum Grunde haben. Auch kann dieſe Affectibilität bisweilen mangeln, d. i. es iſt ſehr wohl möglich, daſs Jemand ein gutes Gehör und Geſicht habe, und dennoch eine Muſik oder das Colorit in einem Gemählde ihm weder Vergnügen noch Miſsvergnügen mache. Allein die Mathematik der Muſik und (analogiſch) der Farben beweiſet, daſs ſie Gegenſtände unſers Geſchmacks ſeyn, und zu dem Urtheil, daſs ſie ſchön oder häſslich ſind, berechtigen können. Es iſt wahr, die Lichtbebungen und Luftbebungen ſind von einer ſolchen Schnelligkeit, daſs dieſe alles unſer Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieſelbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrſcheinlicherweiſe bei weitem übertrifft. Und man ſollte daher glauben, daſs die Zeiteintheilung durch die Zitterungen der Lichtſtrahlen nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen werden könnte. Wäre das, ſo könnte man nicht von der Schönheit der Farben ſprechen, weil dieſe allein die Zweckmäſsigkeit ohne Zweck in der Form des Gegenſtandes iſt. Nun iſt aber bei den Farben keine andere Form als die Zeit in der Eintheilung derſelben durch die verſchiedene Zitterung der Lichttheilchen. Folglich wäre bei den Farben kein Wohlgefallen an der Form, ſondern bloſs ein Vergnügen an der Materie, nehmlich an der Wirkung der Zitterungen auf die elaſtiſchen Theile unſers Cörpers denkbar, d. i. es gäbe bloſs Annehmlichkeit der Farben, aber nicht Schönheit derſelben. Allein man beurtheilt billig die Farbenabſtechung nach der Analogie mit den Schwingungen der Lufttheilchen in den Tönen der Muſik. Dieſes wird deutlich werden durch folgende Stelle aus Eulers Briefen (an eine deutſche Prinzeſſin Br. 134). „Der Ton des Claviers, den man mit C bezeichnet, macht in einer Secunde ohngefähr 100 Schwingungen.“ Das heiſst, wenn die Saite

aus der geraden Linie ACB in Fig. 27 herauskömmt, ſo kömmt ſie 50 mal hintereinander in die Lagen AMB und ANB, welche Schwingungen ſodann die Luft in eine gleiche Bewegung ſetzen, ſo daſs die Lufttheilchen unſere Gehörnerven in der Secunde eben ſo oft anſtoſsen und erſchüttern. Der Ton D macht 112; der Ton E, 125; der Ton F, 133; der Ton G, 150; der Ton A, 166; der Ton H, 187; und der Ton C, 200 ſolcher Schwingungen. Auf dieſe Art hängt die verſchiedene Höhe und Tiefe der Töne von der Anzahl der Schwingungen ab, die während einer Secunde vollbracht werden. Es leidet keinen Zweifel, daſs auch der Sinn des Geſichts eben ſo verſchiedentlich gerührt wird, nachdem die Anzahl der Schwingungen, von welchen die nervichten kleinen Fibern im Boden des Auges erſchüttert werden, gröſser oder geringer iſt. Wenn dieſe Fiberchen 1000 mal in einer Secunde erſchüttert werden, ſo muſs die Empfindung ganz anders ſeyn, als wenn ſie 1200 oder 1500 mal in derſelben Zeit erſchüttert würden. Es iſt zwar gewiſs, daſs unſer Werkzeug des Geſichts nicht im Stande iſt, dieſe groſsen Zahlen zu zählen, noch vielweniger als unſer Ohr die Schwingungen, welche die Töne ausmachen, zählen kann; aber das Mehr oder Weniger können wir doch ſehr wohl unterſcheiden. In dieſem Unterſchiede muſs man die Urſache der verſchiedenen Farben ſuchen; und es iſt gewiſs, daſs jede Farbe einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen entſpricht, welche in einer Secunde die Fiberchen unſerer Augen rühren, ob wir gleich bei den Farben das noch nicht thun können, wozu wir bei den Tönen im Stande ſind, daſs wir die Zahl der Schwingungen, die jeder Farbe zukömmt, anzugeben wüſsten.

5. Ein zweiter Grund, daſs die Farben auch als ſchön beurtheilt werden, iſt der, daſs manche Menſchen die Farben nicht unterſcheiden können. Drei Brüder Harris in Cumberland ſahen Gröſse und Geſtalt ſehr deutlich, konnten aber keine Farben unterſcheiden. Einer unterſchied zwar ſchwarz von weiſs, auch ein geſtreiftes Band von einem einfarbichten, wuſste aber die

Namen der Farben nicht anders, als durch Rathen zu treffen. Eben dies wird von einem gewiffen Colardeau in Frankreich und einem Apotheker in Strasburg erzählt (Gehler Phyf. Wörterb. Artk. Geficht). Diefe Beifpiele find zwar felten, fie beweifen aber doch, dafs die Fähigkeit, Licht und Schatten zu unterfcheiden, welches jene Menfchen konnten, auf ganz andern Bedingungen (der Empfindung) beruhen müffe, als die Fähigkeit, Farben zu unterfcheiden, welches jene Menfchen nicht konnten (Jakob Grundrifs der Erfahrungsfeelenlehre, §. 193).

6. Ein dritter Grund, dafs die Farben auch als fchön beurtheilt werden, ift die veränderte Qualität bei den verfchiedenen Anfpannungen auf der Farbenleiter. Nehmlich, nicht blofs der Grad der Empfindung der Farben kann zu oder abnehmen; fondern, wenn das Licht unmittelbar auf unfer Auge wirkt, und der Eindruck deffelben fchwächer wird, fo verändern fich zugleich die Farben, die das Auge fieht, alfo verändert fich nicht blofs die intenfive Quantität (der Grad) des Lichts, fondern auch die Qualität (Befchaffenheit) deffelben in Anfehung der Farbenleiter. So bringt der lebhafte Eindruck, den das Auge durch das Anfchauen der Sonne oder eines leuchtenden Cörpers überhaupt erhält, zuerft ein gelbes, dann ein grünes und zuletzt ein blaues Bild hervor. (Gehler Phyf. Wörterb. Art. Farben, zufällige).

7. Ein vierter Grund, dafs die Farben auch als fchön oder häfslich beurtheilt werden, ift, dafs die Zahl derfelben für begreifliche Unterfchiede beftimmt ift. So hat Tobias Mayer ein Farben-Dreieck verfertigt. Wenn nehmlich die drei Hauptfarben, roth, blau und gelb, nach Zwölfteln mit einander gemifcht werden, fo bekömmt man dadurch, und durch die mögliche Mifchung der bereits gemifchten Farben, 91 Farben heraus. Mayer fetzt dann noch zweimal 364 Farben hinzu, nach dem verfchiedenen Abftande von Weifs und Schwarz. So enthält diefes Farbenfyftem 819 verfchiedene Farben. Aus allen diefen Gründen folgt, dafs die Empfindungen

von den Farben nicht als blosser Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen, anzusehen ist. Wir erklären also die Farbenkunst für ein schönes Spiel der Empfindungen, und nicht blos für die Kunst angenehmer Empfindungen durch das Gesicht, und die Farbenkunst gehört folglich zu den schönen Künsten (U. 211 ff. M. II, 716).

Noch einige hiemit zusammenhängende Bemerkungen wird man bei dem Worte Musik finden.

Faseln.

Wenn Jemand scherzt, so kann viel Verstand durch seine Scherze hindurch scheinen; aber es kann auch in der Munterkeit eines Scherzenden die Dazumischung des Verstandes unmerklich seyn, im letzten Falle sagt man von ihm, er faselt. Beispiele hierzu geben die meisten Scherze der Kinder, bei denen der Verstand noch nicht gebildet genug ist, als dass er auch bei ihren Scherzen auf seinem Posten seyn sollte. Darum erzählt man den Scherz eines Kindes, der keine Faselei ist, als eine Seltenheit wieder. Die Scherze des Possenreissers in den Volks-Possenspielen sind gemeiniglich nichts anders, als die armseligsten Faseleien, und es ekelt daher den Mann von gebildetem Verstande, sie anzuhören. Sie werden erst dann wieder erträglich, wenn sie so dumm sind, dass eben diese Dummheit Lachen erregt und folglich aufheitert. Dies erwarten verständige Leute, wenn sie ein solches Possenspiel besuchen.

2. Wer beständig faselt, ist albern. Kant sagt: man merkt leicht, dass auch kluge Leute bisweilen faseln, und dass nicht wenig Geist dazu gehöre, den Verstand eine kurze Zeit von seinem Posten abzurufen, ohne dass dabei etwas versehen wird. Das ist eine Erfahrung, die man wohl zu machen Gelegenheit hat, wenn man sich öfters im Kreise kluger Leute befindet. Es gehört, will Kant sagen, schon ein ziemliches Vermögen, einen witzi-

gen Einfall recht lebhaft darzustellen, dazu, wenn der Fehler im Urtheile dabei nicht auffallen und widrig seyn soll.

3. Kant erklärt daher die Albernheit auch so (A. 127): sie sei der Mangel der Urtheilskraft, aber mit Witz. Die Urtheilskraft ist das Vermögen, aufzufinden, ob das Besondere der Fall einer Regel ist. Es geht auf das, was thunlich ist (theoretische Urtheilskraft), was sich schickt (ästhetische Urtheilskraft), und was sich geziemt (praktische Urtheilskraft). Wer nun dies nicht bestimmen kann, und diesen Mangel mit Witz ersetzen will, der ist albern. Er macht es nehmlich umgekehrt, statt dass er zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere (den Fall der Regel) ausfinden soll, denkt er sich zu einem Besondern (einzelnen Fall) das Allgemeine (die Regel) aus. Denn der Witz bestehet eben in dem Vermögen, zum Besondern das Allgemeine auszufinden (A. 123). Als jener Invalide, der sich zu einem Schulmeisterdienste auf dem Lande meldete, examinirt und gefragt wurde, ob er auch das Gebet des Herrn wisse, so antwortete er: Nein; aber, setzte er hinzu, er wisse die Weise. Auf Befragen, worin denn diese bestehe, hielt er den Hut vors Gesicht. Das war eine Albernheit, denn er meinte, man bete auch, wenn man den Hut vor das Gesicht halte. Es war Mangel der Urtheilskraft, den Begriff des Gebets (der hier die Regel ist) auf einen Fall anzuwenden (die Ceremonie mit dem Hut), der nicht unter dem Begriff stehet; indessen war es doch Witz, für einen Fall einen allgemeinen Begriff (die Weise) aufzusuchen, die dem Gebet durch Worte ähnlich sei, und dafür gelten könne; und so gleichsam das Gebet, in das durch Worte, und das durch die Weise einzutheilen. Nach dieser Erklärung kann man *ineptus* durch albern übersetzen. *Cicero* (*de Oratore*, 2, 4) sagt: dieses Wort heisse so viel als *non aptus*, nicht schicklich, nicht passend. Denn derjenige heisse *ineptus*, der nicht zu unterscheiden wisse, ob es Zeit sei, etwas zu sagen, ob es dahin gehöre, oder der zu viel rede, oder der sich zeigen wolle, oder nicht auf

das Schickliche und Anständige Rücksicht nehme. Bei den Griechen sei dieser Fehler so herrschend gewesen, dass sie ihn gar nicht für einen Fehler erkannt und daher auch kein Wort für ihn hätten. Auch die Franzosen nennen Albernheiten oder abgeschmackte Possen *des inepties* (s. das Catholicon unter dem Wort: *ineptie*).

Kant. Beob. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 2. Abschn S. 17.

Dess. Pragm. Anthropologie §. 33. S. 123. §. 36. S. 127.

Fassen,

ins Gedächtniss, behalten, *memoria complecti, retenir dans la memoire.* Ins Feld der Imagination so gründen, dass man es nach Belieben daraus wieder hervorholen kann. Es ist eine der drei formalen Vollkommenheiten des Gedächtnisses, wenn man dazu nicht viel Zeit nöthig hat (A. 93).

2. Etwas methodisch ins Gedächtniss fassen (*memoriae mandare*) heisst memoriren (nicht studiren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger sagt, der seine künftig zu haltende Predigt bloss auswendig lernt). Dieses Memoriren kann mechanisch, oder ingeniös, oder judiciös seyn. Das erstere beruht bloss auf öfterer Wiederholung, z. B. wenn der das Einmaleins Lernende die ganze Reihe der auf einander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muss, um auf das Gesuchte zu kommen. Wird der Lehrling z. B. gefragt, wie viel macht 3 mal 7, so muss er von 3 mal 3 anfangen; fragt man ihn aber, wie viel macht 7 mal 3, so muss er die Zahlen erst umkehren. Wenn das Erlernte eine feierliche Formel ist, so halten es daher oft Leute von dem besten Gedächtnisse für nöthig, sie abzulesen, wie es auch die geübtesten Prediger thun, weil die mindeste Abänderung der Worte hiebei lächerlich seyn würde (U. 94).

3. Das ingeniöſe Memoriren iſt eine Methode durch Aſſociation von Nebenvorſtellungen, die an ſich (für den Verſtand) gar keine Verwandſchaft mit einander haben, die Vorſtellungen zur Erinnerung an einander zu knüpfen. Man braucht z. B. dazu die Aehnlichkeit der Laute einer Sprache bei der gänzlichen Ungleichheit der ihnen correſpondirenden Bilder. Man beläſtigt bei dieſer Methode das Gedächtniſs noch mehr mit Nebenvorſtellungen, um etwas leichter ins Gedächtniſs zu faſſen. Dieſe Methode iſt folglich ungereimt und ein Widerſpruch der Abſicht mit ſich ſelbſt; denn es ſoll ein Mittel ſeyn, die Beſchwerde, ſich an etwas erinnern zu können, zu vermindern, und dieſes geſchieht doch durch Vermehrung deſſen, weſſen man ſich gelegentlich erinnern will. In der That haben auch die Witzlinge ſelten ein treues Gedächtniſs (*ingeniofis non admodum fida eſt memoria*); das iſt eine Bemerkung, die deutlich beweiſet, daſs das witzige (ingeniöſe) Memoriren nichts taugt (A. 94 f.).

4. Das judiciöſe Memoriren iſt kein anderes als das einer Tafel der Eintheilung eines Syſtems (z. B. des Linnäus) in Gedanken. Wenn man nehmlich etwas ſollte vergeſſen haben, ſo kann man ſich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurecht finden. Oder es beſteht in der Abtheilung eines ſichtbar gemachten Ganzen (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Charte, welche nach Norden, Weſten u. ſ. w. liegen), weil man auch dazu Verſtand braucht und dieſer wechſelsweiſe der Einbildungskraft zu Hülfe kommt. Am meiſten wird durch die Topik, d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze genannt, welches eine Claſſeneintheilung iſt, die Erinnerung erleichtert (A. 95).

Fatalismus,

fatalismus, *fatalisme*. Die Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Prin-

cip (Pr. 185). Sie hat die Abſicht, alles aus Natururſachen zu erklären, und nimmt die Naturdinge für Dinge an ſich, deren Reihe nach dem Geſetze der Cauſalität ſie *a parte ante* oder im Auffteigen von der Wirkung zur Urſache ins Unendliche verlängert.

2. Man nennt aber auch **Fatalismus**, **die Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit in der Cauſalität des erſten Princips der Natur.** Hierüber hat ein Platoniſcher Philoſoph und Mathematiker an dem Florentiniſchen Hofe im 15. Jahrhundert, Namens **George Gemiſtus Pletho**, ein Buch geſchrieben, worin er dieſen Fatalismus behauptet. Das Buch iſt griechiſch und noch nicht gedruckt. Es hat den Titel περι ειμαρμενης, d. i. **vom Fatum.** Wir kennen es bloſs aus einzelnen Stellen, die in einer Widerlegung deſſelben vorkommen, welche Matthäus Kamariota, ein griechiſcher Philoſoph und Redner von Theſſalonich, um das Jahr 1430 geſchrieben hat. Sie beſtehet aus zwei Reden, die herausgekommen ſind unter dem Titel: Ματθαιου του Καμαριωτου λογοι δυο προς Πληθωνα, περι ειμαρμενης. *Matthaei Camariotae Orationes II. in Plethonem de fato. Ex bibliotheca publica Lugduno-Batava nunc primum edidit et latine reddidit Hermannus Samuel Reimarus, Hamburgenſis. Praefationem, in qua de Camariota traditur notitia, praemiſit Vir Celeb. Jo. Albertus Fabricius, Lugduni Batavorum* 1721. 8. Man ſtellt ſich nehmlich vor, die oberſte Urſache aller Naturdinge ſei ebenfalls eine Natururſache, und ſie habe daher, wie jede andere Natururſache, ihrer Natur gemäſs wirken **müſſen**, folglich nicht anders wirken können, als ſo, wie ſie gewirkt habe. Obgleich Gott, ſagt Pletho, (*Matth. Camariotae Orat. I. p.* 29), unter allen Dingen allein nicht wodurch beſtimmt worden iſt, weil noch nichts geweſen iſt, was ihn hätte beſtimmt haben können, denn alles, was beſtimmt wird, muſs von ſeinen Urſachen beſtimmt werden; und ob er gleich zu mächtig iſt, als daſs ihn etwas beſtimmen könnte, und dabei immer bleibet, und ſtets in demſelben Zuſtande: ſo hat er doch die gröſste und ſtärkſte Nothwendigkeit

unter allen, eine Nothwendigkeit, die es durch ſich ſelbſt iſt, nicht durch etwas anderes — es kömmt ihm, ob er gleich vollkommen gut iſt, die höchſte Nothwendigkeit zu. Die transſcendentale Idee einer oberſten Welturſache durch Freiheit, mithin einer oberſten Intelligenz (eines vernünftigen Weſens), dienet dazu, dieſe freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptung des Fatalismus, ſowohl im letztern, als im erſtern Sinne, aufzuheben, und dadurch der moraliſchen Idee von Gott (als eines Weſens, welches die phyſiſche Welt einer moraliſchen Ordnung unterworfen wiſſen will) auſser dem Felde der Speculation (im Praktiſchen) Raum zu verſchaffen. Denn ohne die Naturanlage zu der Idee von Gott, als einem vernünftigen Weſen, würden ſich die praktiſchen Principien nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten können, deren die Vernunft in moraliſcher Abſicht unumgänglich bedarf (Pr. 184 ff.).

3. Man denke ſich z. B. die Fatalität der Naturbeſtimmung in der zweckmäſsigen Form ihrer Producte, d. h. denjenigen Idealismus der objectiven Zweckmäſsigkeit der Naturproducte, welcher behauptet, daſs die Form der Naturdinge darum unabſichtlich ſei, weil ſie zwar von einer oberſten, aber nach einer blinden Nothwendigkeit wirkenden Urſache herrühre. Dieſes Princip bezieht zwar die Materie auf einen hyperphyſiſchen (überſinnlichen) Grund ihrer Form und der ganzen Natur, aber nach dem Fatalismus in der letztern Bedeutung (in 2), nach welchem dieſe überſinnliche Urſache nicht wirken kann, wie ſie will, ſondern ihrer Natur gemäſs. Dieſes Syſtem der Fatalität, wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Anſehen nach viel älter iſt, und welches ſich auf etwas Ueberſinnliches beruft, wohin alſo unſere Einſicht nicht reicht, iſt nicht ſo leicht zu widerlegen, darum, weil ſein Begriff von dem Urweſen gar nicht zu verſtehen iſt. So viel iſt aber klar: daſs in dieſem Syſtem die Zweckverbindung in der Welt als unabſichtlich angenommen werden muſs, weil ſie, zwar von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande

mithin von keiner Abſicht deſſelben, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur, und der davon abſtammenden Welteinheit, abgeleitet wird. Folglich iſt der Fatalismus der Zweckmäſsigkeit, oder die Behauptung, daſs die Form der Naturdinge nothwendig und in der blinden Nothwendigkeit der oberſten Natururſache gegründet ſei, zugleich ein Idealismus der Zweckmäſsigkeit, oder die Behauptung, daſs dieſe Zweckmäſsigkeit unabſichtlich ſei (U. 322 f.).

4. Der Fatalismus war, trotz dem Widerſpruche, ſchon die Meinung der älteſten Griechen, ſie behaupteten, die menſchlichen Schickſale hingen von einem eiſernen Fatum (blinden Nothwendigkeit) ab, dem auch Götter auszubeugen nicht vermöchten. Bei Homer iſt jedem Menſchen des Lebens Ziel vorgeſteckt, welches durchaus unverrückbar, mithin unbedingt iſt. Noch zu Kröſus Zeiten that das delphiſche Orakel den Ausſpruch, des Schickſals (Fatums) Macht ſei über die Götter. Die Vorſtellung eines ſolchen Fatums findet ſich faſt durchgängig bei unaufgeklärten Menſchen, ſie iſt die, welche in der Kindheit des Verſtandes entſpringt, und findet ſich daher noch jetzt unter uns beim gemeinen Mann überall. Wenn des Menſchen Ende da iſt, ſagt er, ſo hilft keine Kunſt des Arztes, und keine Arznei. Dieſe Behauptung rührt aus der Erfahrung her, daſs Manche bei aller ihrer Klugheit nichts bewirken können, und Andern wieder alles im Schlafe zufällt, Andere wieder gegen alle Warnung dem Unglück in den Rachen ſtürzen. (Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſ. 1. B. S. 7). Wir haben geſehen, ſagt Pletho (*Camariotae Orat. I. p.* 98) daſs Manche, welche voraus wuſsten, wie es ihnen gehen würde, ihrem Schickſal nicht haben entgehen können, ſo viel Mühe ſie ſich auch darum gaben, und daſs Andere gerade darum in ihr Schickſal hineingeſtürzt ſind, weil ſie voraus wuſsten, was ihnen begegnen ſollte, und ſie demſelben auszuweichen ſuchten. Es iſt keine Erlöſung und Befreiung von dem, was Gott einmal von Ewigkeit her beſchloſſen und beſtimmt hat.

5. Nach dem Heraklit geschieht alles nach den Gesetzen des Schicksals, denen das Siegel der Nothwendigkeit aufgedruckt ist. Ein bestimmter Begriff von dem, was das Schicksal sei, gebrach ihm. Antonin (VI, 42) stellt Heraklit als Urheber der Bemerkung dar, dass in der Welt alles aufs genaueste verknüpft ist, so dass auch die Schlafenden mitwirken zu dem, was geschieht. Aristoteles (*Met. I*, 3) sagt, dass Heraklit das Feuer zum Princip aller Dinge gemacht habe. Klemens von Alexandrien (*Admon. ad gent.* p. 42.) sagt auch, sein Gott sei das Feuer gewesen. Hieraus folgt, dass seine erste Materie zugleich sein höchster Gott war. Alle diejenigen, welche von den Lehren des Heraklit Nachricht geben, sagen zum Theil mit des Philosophen eigenen Worten, er habe dem Grundfeuer eine Denkkraft beigelegt. Heraklit behauptete eigentlich: das Universum hat weder Gott noch Mensch gemacht, es ist ein unaufhörlich lebendes Feuer, das nach festen Gesetzen entbrennt und verlischt. (Tiedemann. a. a. O. S. 212. ff).

6. Plato nennt die einmal von Gott geordnete Reihe von Weltveränderungen Fatum oder Schicksal. Die Weltseele, sagt Cicero, welche auf Erden die menschlichen Angelegenheiten besorgt, nennen die Akademiker auch die Nothwendigkeit, weil sich nichts anderes ereignen kann, als was sie festgesetzt hat, bei einer fast nothwendigen und unabänderlichen Reihe von Ursachen; zuweilen aber Glück und Zufall, weil sie manche uns unerwartete, und aus Mangel an Kenntniss der Ursachen unvorhergesehene Dinge hervorbringt. Diese Vorstellung des Cicero vom Platonischen Fatum scheint schon mit Aristotelischen Lehren vermischt zu seyn. (Tiedemann 2. B. S. 173. ff.).

7. Diodorus Kronus behauptete, dass alles Zukünftige absolute Nothwendigkeit habe. Ist alles unmöglich, was nicht geschehen wird; so ist nur möglich, was geschehen wird. Nun heisst das, dessen Gegentheil

unmöglich ist, nothwendig; folglich ist alles das, was geschehen wird, oder alles, was möglich ist, nothwendig (*Cic. ep. ad. Fam. IX*, 4. *et de fato*. 7. Tiedemann. a. a. O. S. 406.)

8. Die Stoiker suchten die absolute Nothwendigkeit von ihrem Fatum möglichst zu entfernen (*Augustin. de Civ. Dei V*, 10). Sie theilten zu dem Ende die Ereignisse in nothwendige und nicht nothwendige ein. Zu den letztern zählten sie ohne Zweifel alles, was Zufall, Glück und Entschliessung des freien Willens bewerkstelligt, so dass Fatum und Zufall sich einander nicht gänzlich aufheben. Wie aber beides neben einander bestehen soll, das haben die Geschichtschreiber der Philosophie nicht aufgezeichnet. Wenn demnach unter den Neuern mehrere und grosse Männer im Stoischen Schicksale nur blinde Nothwendigkeit erblikken; so sahen sie offenbar nur dessen eine Seite (Tiedemann a. a. O. S. 487. f.)

9. Nach Boethius ist Fatum, die Ausführung des Plans aller Weltbegebenheiten, im göttlichen Verstande, in Zeit und Ort, durch die Substanzen in der Welt. Hieraus folgt, dass in der Welt nichts geschieht, was nicht Gott vorher bestimmt und angeordnet hätte. (Tiedemann 3. B. S. 559.) Dies ist kein Fatalismus, sondern ein Theismus.

10. Hobbes bewies den Satz des Diodorus Kronus (in 7) so: was nie eine zu seiner Hervorbringung hinreichende Ursache haben wird, ist unmöglich. Also ist nur das wirklich gewordene möglich. Daraus folgt, dass alles Geschehende nothwendig geschieht; denn das, dessen Gegentheil unmöglich ist, ist nothwendig; nun ist aber unmöglich, dass das Zukünftige nicht zur Wirklichkeit komme, also ist es nothwendig. Der Zufall existirt bloss in unsrer Vorstellung. So nennen wir den heutigen Regen zufällig, weil wir seine vorhergehenden Ursachen nicht gesehen haben. (Tiedemann 6. B. S. 46. f.) Hobbes gedenkt hier aber bloss des Naturmechanismus nach dem Gesetze der Causalität, und gar nicht der

Zwecke, daſs alſo dieſes Syſtem eigentlich nicht ein Fatalismus iſt.

11. Spinoza (Sittenlehre, 1. Th. 11. und 14. Satz) behauptet: Gott, oder das einzige für ſich beſtehende Ding (Subſtanz), iſt nothwendig da. Aus der Unendlichkeit der göttlichen Natur muſs Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, das iſt alles, deſſen ein unendlicher Verſtand fähig iſt (16. Satz). Hieraus folgt: daſs Gott von allen Dingen die wirkende Urſache ſei; daſs Gott eine Urſache für ſich und nicht zufälliger Weiſe ſei; daſs Gott ſchlechterdings die erſte Urſache ſei (1 — 3 Zuſatz). Alles, was aus der uneingeſchränkten Natur einer göttlichen Eigenſchaft folget, das muſs allezeit und als unendlich da geweſen ſeyn, oder iſt kraft derſelben Eigenſchaft ewig und unendlich (21. Satz). Spinoza behauptet ferner (22. Satz.): was aus einer göttlichen Eigenſchaft folget, ſo ferne ſie eine beſtimmte Weiſe an ſich hat, welche kraft derſelben nothwendig da und unendlich iſt: das muſs eben ſowohl nothwendig da und unendlich ſeyn. Eine jede Weiſe, welche nothwendig da und unendlich iſt, hat nothwendig erfolgen müſſen, entweder aus der uneingeſchränkten Natur einer göttlichen Eigenſchaft, oder mittelſt einer beſtimmten Eigenſchaft, welche nothwendig da und unendlich iſt (23. Satz). Ein Ding, welches beſtimmt iſt, etwas zu wirken, iſt von Gott nothwendig auf dieſe Art beſtimmt worden; und dasjenige, was von Gott nicht beſtimmt iſt, kann ſich ſelbſt nicht zum Wirken beſtimmen (26. Satz). Ein Ding, welches von Gott beſtimmt iſt, etwas zu wirken, kann nicht machen, daſs es nicht beſtimmt wäre (27. Satz). Einzelne Dinge, oder ein jedes Ding, welches endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, kann nicht da ſeyn, noch auch zum Wirken beſtimmt werden, es ſei denn, daſs es zum Wirken durch eine andere gleichfalls endliche und ein beſtimmtes Daſeyn habende Urſache beſtimmt werde, u. ſ. f. (28. Satz). Es iſt in der ganzen Natur nichts Zufälliges, ſondern alles iſt durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, auf gewiſſe

Weiſe zu ſeyn und zu wirken (29. Satz). Der Wille kann keine freie, ſondern bloſs eine nothwendige Urſache genennet werden (30. Satz). Hieraus folget 1), daſs Gott nicht aus freiem Willen wirke (1. Zuſatz). Es folget 2), daſs Wille und Verſtand ſich zu dem Weſen Gottes eben ſo verhalten, wie Bewegung und Ruhe (2. Zuſatz).

Die Dinge konnten auf keine andere Weiſe, auch in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als ſie wirklich ſind hervorgebracht worden (33 Satz). Die Macht Gottes iſt ſein Weſen ſelbſt (34. Satz). Alles, wovon wir gedenken können, daſs es in der Macht Gottes ſei, das iſt nothwendig (35. Satz).

Kant. Prolegomenen §. 60. S. 185. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 72. S. 322. f.

Fatalität,

ſ. Fatalismus und Fatum.

Fatum,

blinde Naturnothwendigkeit, ἑιμαρμενη, πεπρωμενη (verſt. μοιρα), *fatum*, *fatum*. Die Unmöglichkeit des Gegentheils deſſen, was iſt und geſchieht, ohne allen Grund. Der Gebrauch des Begriffs der Nothwendigkeit iſt bloſs für die Gegenſtände der Erfahrung erlaubt, und da iſt nur dasjenige nothwendig, deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung (beſonders des der Urſache und Wirkung) beſtimmt iſt, ſ. Nothwendigkeit, Zufälligkeit. Es iſt nehmlich hier nicht von bloſs formaler und logiſcher Nothwendigkeit die Rede. Die formale oder logiſche Nothwendigkeit beſtehet darin, daſs das Gegentheil von dem, was ich denke, gar nicht gedacht werden kann. Es iſt alſo die Nothwendigkeit

der Begriffe, aber nicht die der Dinge, oder dessen, was ist und geschieht. So ist der Begriff des Grundes logisch nothwendig, denn ich kann nicht anders als nach Gründen denken. Ein Pferd ist ein möglicher Begriff, weil seine Merkmale ihm nicht widersprechen; aber er ist nicht nothwendig, denn das Gegentheil, kein Pferd, enthält auch keinen Widerspruch, und wenn ich mir die Classe der vierfüssigen Thiere denke, kann das Pferd sehr wohl daraus wegbleiben. Der Begriff des Pferdes ist also logisch zufällig, oder sein Gegentheil ist nach den Gesetzen des Denkens (logisch) möglich. Hingegen der Begriff des Grundes ist nach den Gesetzen des Denkens (logisch) nothwendig, weil ich die Begriffe, die ich denke, als Gründe und Folgen mit einander verknüpfen muss, wenn ich denken will (C. 279).

2. Es ist hier eigentlich die Rede von der materialen Nothwendigkeit im Daseyn, d. i. von der Nothwendigkeit der Gegenstände und Handlungen, oder dessen, was ist und geschieht. Dass aber das Gegentheil von dem, was ist und geschieht, nicht möglich ist, das kann man nicht aus Begriffen erkennen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit andern Gegenständen und Handlungen, die wahrgenommen werden. Die Gegenstände und Handlungen in der Erfahrung sind nehmlich nach allgemeinen Gesetzen so mit einander verknüpft, dass wenn der eine Gegenstand und die eine Handlung vorhanden ist, es unmöglich ist, dass nicht auch ein andrer Gegenstand und eine Handlung, die mit den erstern in nothwendiger Verknüpfung stehen, vorhanden seyn sollten. Es giebt aber keine andere dergleichen Verknüpfung der Gegenstände und Handlungen in der Erfahrung, als die durch das Gesetz der Causalität, dass nehmlich, wenn die Ursache vorhanden ist, auch die Wirkung, und umgekehrt, vorhanden seyn muss (C. 279).

3. Die Wirkungen der Ursachen sind aber Veränderungen, oder das Entstehen von dem, was vorher nicht war. Nun kann aber nichts entstehen, als an irgend et-

was, was beharrlich ist, oder fortdauert, während dem, daſs die Veränderung vorgehet; weil sonst das Entstehen, ohne diese Verknüpfung mit etwas Beharrlichen, was nicht entsteht oder vergeht, nicht wahrgenommen werden könnte. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (des für sich Bestehenden, oder der Substanzen), sondern der an ihnen wechselnden Accidenzen, welche zusammen ihr Zustand heiſsen, die wir als Wirkungen und als nothwendig erkennen können, s. Accidenz, Analogie der Substanzialität, Substanz (C. 279).

4. Wir erkennen also die Nothwendigkeit des Zustandes der Dinge, und zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind. Wir erkennen sie aber nach empirischen Gesetzen der Causalität, d. h. die Gesetze, nach welchen die Ursachen wirken, sind durch die Erfahrung gegeben, z. B. daſs eine Lichtflamme verzehrt, was ich hineinhalte, wenn es brennbar ist. Hieraus folgt: daſs das Kennzeichen, woran ich die Nothwendigkeit des Daseyns eines Gegenstandes oder einer Handlung erkennen kann, lediglich in dem Gesetze liege, wodurch es möglich wird, das Nacheinanderseyn oder das Zugleichseyn der Dinge und Handlungen zu erfahren, nehmlich, daſs alles, was ist und geschieht, durch seine Ursache bestimmt sei, noch ehe es wahrgenommen wird. Freilich ist das ein Gesetz der Erfahrungsgegenstände als Erscheinungen, d. i. als solcher Gegenstände, die eigentlich unsere Vorstellungen sind, nur daſs sie durch Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit gewirkt, aber nach den Gesetzen des Erkenntniſsvermögens verknüpft werden (s. Erscheinung). Wir erkennen daher nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind) (C. 279. f.).

5. Wir können aber dieses Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn nicht weiter anwenden, als bloſs auf das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht, wie wir gesehen haben, von dem Daseyn der Dinge, als Substanzen, weil diese niemals als Wirkungen in der Erfahrung können angesehen werden. Man kann folglich

nur die Nothwendigkeit der Accidenzen, oder des Zustandes der Dinge im Verhältnisse der Erscheinungen zu einander nach dem Gesetze der Causalität erkennen, und so aus einem gegebenen Daseyn (der Ursache) *a priori* auf ein anderes Daseyn (die Wirkung) schliessen. So ist also alle Veränderung hypothetisch (durch eine Bedingung, von der sie abhängt) nothwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. h. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmal Natur statt finden würde (C. 280).

6. Daher ist nun der Satz: es giebt keine blinde Nothwendigkeit (kein Fatum) in der Natur *(non datur fatum)*, ein Naturgesetz *a priori*; alle Naturnothwendigkeit ist nehmlich bedingt, mithin verständlich aus ihrer Bedingung, d. i. die Wirkung ist der Ursache wegen nothwendig, aber diese Nothwendigkeit läſst sich aus der Ursache begreifen (C. 280).

7. Dies ist ein solches Gesetz, durch welches das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welcher sie allein zu einer Erfahrung (als der synthetischen Einheit der Erscheinungen) gehören können (C. 281).

8. Dieser Grundsatz ist dynamisch, d. i. er betrifft bloſs das Daseyn der Erscheinungen, und ihr Verhältniſs unter einander in Ansehung dieses ihres Daseyns; er ist eine Regel *a priori* vom Daseyn der Erscheinungen (C. 220. f.). Er gehört zu den Grundsäzzen der Modalität, oder zu denen, die das Verhältniſs der Gegenstände zum Erkenntniſsvermögen bestimmen, und insbesondere zu dem Grundsatze der Nothwendigkeit, welcher zu der Bestimmung durch den Begriff der Ursache noch den Begriff der Nothwendigkeit, oder daſs der Begriff der Ursache, als allgemeine Bedingung der Erfahrung, den Zusammenhang des Objects mit dem, was wirklich ist, bestimme, hinzuthut. Dieser Satz ist also transscendenta-

len Urfprungs, d. i. er entfpringt aus dem Erkenntnifsvermögen felbft, und gehört alfo einer der vier Claffen der Kategorien, nehmlich der der Modalität an, indem er die Natur, als den Inbegriff der Erfcheinungen, der hypothetifchen obwohl materialen Nothwendigkeit unterwirft. Er hat ebenfalls den Zweck, in der empirifchen Synthefis (Verknüpfung der Erfahrung nach zufälligen Erfahrungsgefetzen) nichts zuzulaffen, was dem Verftande und dem Zufammenhange aller Erfcheinungen Abbruch thun könnte. Denn der Verftand ift es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müffen, möglich wird (C. 282. M. I. 331).

9. Wie Kant bei diefem Naturmechanismus der menfchlichen Handlungen, als Gegenftänden der Erfahrung, dennoch ihre Freiheit rettet, wird unter dem Worte: Freiheit, gezeigt werden. Hier foll nur noch die Schwierigkeit aufgelöfet werden, wie Gott die Urfache der Exiftenz der Subftanz feyn kann, welches durchaus behauptet werden mufs, ohne dafs damit zugleich der Fatalismus unferer Handlungen behauptet werde. Ift Gott der Schöpfer der Subftanz, kann man fagen, weil er fonft nicht allgenugfam feyn würde; fo haben die Handlungen des Menfchen, als einer Subftanz, in demjenigen ihren beftimmenden Grund, was gänzlich aufser ihrer Gewalt ift, nehmlich in der Caufalität eines von ihm unterfchiedenen höchften Wefens, von welchem fein (des Menfchen) Dafeyn und die ganze Beftimmung feiner Caufalität ganz und gar abhängt. Diefes behauptete auch George Gemiftus Pletho (*Matth. Camariotae Orationes II. in Plethonem de Fato. Lugd. Bat.* 1721. 8. *p.* 29): „alles Zukünftige," fagt er, „ift von Ewigkeit beftimmt und angeordnet, fo dafs es blofs darum möglich ift, weil es von Gott dem einigen Beherrfcher aller Dinge angeordnet und feftgefetzt ift. — Woraus folgt, dafs nichts zufällig, fondern alles nothwendig ift." Dann ift aber der Spinozismus (f. Fatalismus, 11) gegründet, die Freiheit der Handlungen wäre nicht zu retten, und der Menfch eine Marionette (P. 180. f. M. II. 305).

10. Wenn man nehmlich, wie hier vorausgesetzt wird, auch annimmt, dafs die Handlungen ungeachtet des Naturmechanismus frei seyn können; so scheinen sie dennoch darum einer blinden Nothwendigkeit unterworfen zu seyn, weil das Subject der Handlungen einen Schöpfer hat. Wären nehmlich die Handlungen des Menschen nicht blofse Bestimmungen desselben als Erscheinungen, so würde die Freiheit nicht zu retten seyn. Daraus folgt, dafs der Mensch ein Vaucansonsches Automat wäre, wenn er (auch als Naturwesen) ein Ding an sich wäre (P. 180. f.).

11. Bringt man nehmlich auch den Naturmechanismus der Handlungen so in Verbindung mit der Freiheit, dafs die letztere dabei möglich bleibt, so scheint es doch, man müsse die Fatalität der Handlungen zugeben, weil Gott der Schöpfer des Handelnden ist (P. 180).

12. Daher bleibt nun nur allein der Spinozismus übrig, wenn man nicht annimmt, dafs Raum und Zeit blofs Formen unsers Erkenntnifsvermögens, und alles, was sich in Raum und Zeit befindet, folglich auch unsere Handlungen, blofs Erscheinungen unseres Erkenntnifsvermögens sind. Nach dem Spinozismus sind nehmlich Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst, die von ihm abhängigen Dinge aber, also auch wir selbst, nicht Substanzen, sondern blofs ihm inhärirende Accidenzen. Daher schliefst der Spinozismus weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die in der Zeit existirenden Wesen Dinge an sich sind, die nicht zu ihm und seiner Handlung gehören, sondern für sich als Substanzen angesehen werden (P. 182. f.).

13. Auflösung. Kant hebt diese Schwierigkeit einleuchtend auf folgende Art. Wenn die Existenz in der Zeit eine blofse sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich diese Wesen, als Dinge an sich selbst, nicht angeht; so ist die Schöpfung dieser Wesen

eine Schöpfung der Dinge an sich selbst. Denn der Begriff einer Schöpfung gehört nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart des Daseyns und zur Causalität (welche nur Accidenzen betrifft), sondern kann nur auch Noumenen (Dinge an sich) bezogen werden. Die Erschaffung der Wesen in der Sinnenwelt ist also die Hervorbringung derselben als Noumenen, aber nicht als Erscheinungen (P. 183).

14. Wie es also ein Widerspruch wäre, wenn man Gott zum Schöpfer von Erscheinungen machen wollte, so ist es auch ein Widerspruch, wenn man ihn zur Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt machen will, wenn er gleich Ursache des Daseyns der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Die Schöpfung betrifft die intelligibele Existenz der handelnden Wesen, die Causalität im Naturmechanismus aber betrifft das sinnliche Daseyn der Handlungen, und in diesen kann allerdings keine Freiheit seyn (P. 183).

15. Die Schöpfung kann also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden. Das Daseyn in der Zeit ist etwas, was bloss von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt. Die Schöpfung kann daher nicht die mindeste Aenderung in der Lehre von der Freiheit der menschlichen Handlungen machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht sensibele (sinnliche) Existenz betrifft. Folglich kann die Schöpfung nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden; welches aber seyn müsste, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst in der Zeit vorhanden wären (P. 183, f. M. II. 306).

16. Das System der Fatalität der Naturbestimmung in der zweckmässigen Form ihrer Producte, oder die Beziehung der Materie auf den hyperphysischen Grund ihrer Form und der ganzen Natur, welches Spinoza am vollkommensten aufgestellt hat, beruft sich auf etwas Uebersinnliches, wohin also unsere Einsicht

nicht reicht. Er will unſere Urtheile über die Zwecke in der Natur erklären, und nimmt die Zweckverbindung in der Welt als unabſichtlich an. Er leugnet alſo die Wahrheit derſelben, und erklärt die Zwecke, die wir in der Natur antreffen, für ein bloſses Spiel unſrer Einbildungskraft; weil ſie zwar von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur herrühren (U. 322. f. 324. M. II. 851).

17. Dieſes für den Idealismus der Endurſachen (Zwecke) in der Natur ſtreitende Syſtem legt dem Urweſen nicht Cauſalität bei, ſondern bloſs Subſiſtenz. Es läugnet zugleich die Intentionalität dieſer Cauſalität, d. i. daſs ſie abſichtlich zu dieſer ihrer zweckmäſſigen Hervorbringung beſtimmt, oder daſs ein Zweck die Urſache ſei. Spinoza will uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben, und dieſer Idee alle Realität nehmen, daſs er ſie überhaupt nicht für Producte, ſondern für einem Urweſen inhärirende Accidenzen gelten läſst. Dieſes Syſtem ſichert alſo den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäſſigkeit erforderlich iſt, aber entreiſst ihm zugleich die Zufälligkeit derſelben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, und mit ihr dem Urweſen Abſicht und Verſtand (U. 324. f. M. II, 853).

18. Der Spinozismus leiſtet aber das nicht, was er will; denn durch ihn wird die Zweckeinheit nicht begreiflich gemacht. Dieſe iſt nehmlich eine ganz beſondere Art der Einheit; denn ſie führt durchaus die Beziehung auf eine Urſache bei ſich, die Verſtand hat, und dadurch Wirkungen hervorbringt (M. II. 854. U. 325) ſ. Endurſache.

19. Eine Urſache durch Zwecke iſt eine Urſache durch ihren Verſtand; ohne dieſe formale Bedingung iſt alle Einheit bloſse Naturnothwendigkeit, und dieſe iſt blind (ein Fatum), wenn ſie Dingen beigelegt

wird, die wir uns als auſser einander vorſtellen. Nun führte Spinoza unſere Begriffe von dem Zweckmäſsigen in der Natur auf das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt in einem allbefaſſenden, doch zugleich einfachen, Weſen zurück, und ſuchte die Form des Zweckmäſsigen bloſs in der Einheit jenes Weſens. Er muſste alſo nicht die Abſicht haben, zu behaupten, daſs einige Zweckmäſsigkeit der Natur abſichtlich ſei (den Realismus der Zweckmäſsigkeit), ſondern daſs ſie alle unabſichtlich ſei (den Idealismus der Zweckmäſsigkeit); er konnte dieſes aber doch nicht bewerkſtelligen, weil die bloſse Vorſtellung der Einheit des Subſtrats (des Urweſens als einziger Subſtanz) auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabſichtlichen, Zweckmäſsigkeit bewirken kann (U. 327. M. II, 855).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 279. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 180. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 72. S. 322. f. — §. 73. S. 324. ff.

Faule Vernunft,

ſ. Vernunft.

Federkraft,

ſ. Elaſticität und Elaſtiſch.

Fehler des Erſchleichens,

Fehler der Erſchleichung, Erſchleichung, Subreption, *vitium ſubreptionis*, *ſubreption*. Das Blendwerk des Verſtandes, da ihm ein Gegenſtand für den andern untergeſchoben wird. Er iſt entweder

1. eine logiſche Erſchleichung (*vitium ſubreptionis logicum*), da die Wirkung eines logiſchen Vermögens für die eines andern gehalten wird, z. B. wenn man einen Schluſs für Wahrnehmung hält, oder mehr in die Wahrnehmung hineinlegt oder daraus ſchlieſst, als eigentlich darinnen liegt. Dieſen Fehler begehen diejenigen, welche die Zuneigung oder Abneigung lebloſer Dinge zu erfahren glauben. Lucrez (*de rer. nat. IV*, 464. ff.) giebt dieſen logiſchen Fehler des Erſchleichens, als eine der gewöhnlichſten Quellen des Irrthums, ſehr richtig an, als Lehre des Epikur:

— Denn was uns mehrentheils täuſchet,
Iſt die aus der Erfahrung von uns gezogene Folge,
Beide verwechſeln wir, und was wir wirklich nicht ſehen;
Glauben wir nun geſehn und wirklich empfunden zu haben.
Wahrlich, dem Wahrheitsforſcher iſt nichts ſo ſehr zu empfehlen,
Als der Unterſchied des innern trügenden Urtheils
Von der äuſsern Erſcheinung der niemals trügenden Sinne.

2. eine metaphyſiſche Erſchleichung (*vitium ſubreptionis metaphyſicum*), die Verwechſelung des Intellectuellen mit dem Sinnlichen, in Anſehung ihrer Quellen. Z. B. wenn man eine Erſcheinung intellectuirt, oder für ein Ding an ſich hält. Daher nennt Kant den Grundſatz einen erſchlichenen Grundſatz (*axioma ſubrepticium*), der das Sinnliche für nothwendig am Intellectuellen ausgiebt. Ein ſolcher iſt z. B. der Grundſatz des Cruſius: was exiſtirt, iſt irgendwo. Aus ſolchen unächten Grundſätzen entſprangen die Quellen, welche den Verſtand zu manchen Fehltritten in der Metaphyſik verleiteten (S.III. §. 24.). Daſs aber der Verſtand von dieſer Erſchleichung ſo leicht bemeiſtert wird, rührt daher: weil er unter dem Schutze einer andern völlig wahren Regel getäuſcht wird. Denn

wir ſetzen mit Grunde voraus: was nicht durch irgend eine Anſchauung erkannt werden kann, das iſt auch nicht gedenkbar, ſogar unmöglich. Da wir aber auſser den Anſchauungen nach der Form des Raumes und der Zeit mit aller Anſtrengung des Gemüths auch nicht einmal eine erdichten können, ſo geſchieht es, daſs wir alle Anſchauungen, die nicht an dieſe Geſetze (in Raum und Zeit angeſchauet zu werden) gebunden ſind, für gänzlich unmöglich halten (indem wir die reine intellectuelle und vom Geſetze der Sinne unabhängige Anſchauung, wie die göttliche, die beim Plato Idee heiſst, überſehen) und darum alles Mögliche den ſinnlichen Grundſätzen vom Raum und der Zeit unterwerfen (S. III, §. 25.).

Die Quelle der erſchlichenen Grundſätze, das Blendwerk der ſinnlichen Erkenntniſs unter dem Schein der intellectuellen, läſst ſich auf drei Rubriken bringen, die man in folgende Formeln faſſen kann:

a. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der allein die Anſchauung des Objects möglich iſt, iſt die Bedingung ſelbſt von der Möglichkeit des Objectes.

b. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der allein die Data zur Bildung eines intellectuellen Begriffes vom Object zuſammen gebracht werden können, iſt auch die Bedingung ſelbſt von der Möglichkeit des Objects.

c. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der die Subſumtion eines vorhandenen Objectes unter den gegebenen intellectuellen Begriff allein möglich iſt, iſt auch die Bedingung von der Möglichkeit des Objects ſelbſt (S. III, §. 26).

Ein erſchlichener Grundſatz aus der erſten Claſſe iſt der Grundſatz des Cruſius: Was da iſt,

iſt irgendwo und irgendwann*) (*quidquid eſt, eſt alicubi et aliquando*). Vermittelſt dieſes unächten Princips bindet man alles, auch das intellectuell Erkannte an eine Exiſtenz unter Bedingungen des Raums und der Zeit. Daher die eiteln Fragen nach dem Ort der immateriellen Subſtanzen in der Cörperwelt (von welchen es doch, eben darum, weil ſie immateriell ſind, keine ſinnliche Anſchauung giebt, keine Vorſtellung unter der Form des Raums), die Fragen nach dem Sitze der Seele und dergleichen, und weil das Sinnliche mit dem Intellectuellen, wie Vierecke mit Cirkeln heillos vermiſcht wird, ſo hat es meiſtens zur Folge, daſs ein Streiter den Bock melkt, und der andere das Sieb unterhält. Die Gegenwart des Immateriellen in der Cörperwelt iſt virtual, nicht local (wenn man ſich gleich uneigentlich ſo ausdrückt, z. B. Gott iſt im Himmel); der Raum aber enthält keine Bedingungen zu möglichen Wechſelwirkungen, auſser den der Materie; was aber bei den immateriellen Subſtanzen das äuſsere Verhältniſs der Kräfte ſowohl untereinander als gegen die Cörper beſtimme, davon erkennt der menſchliche Verſtand gar nichts, wie dies der ſcharfſinnige Euler, der groſse Forſcher und Berichtiger der Erſcheinungen im Uebrigen (in ſeinen Briefen an eine deutſche Prinzeſſin**)) genau bemerkt hat. Sind ſie

*) Mit dieſem Vorurtheil kann ein anderes verglichen werden, das eigentlich kein erſchlichener Satz, ſondern ein bloſses Spiel der Einbildungskraft iſt, und in einer allgemeinen Formel ſo ausgedrückt werden könnte: Was da exiſtirt, in dem iſt Raum und Zeit, d. i. alle Subſtanzen ſind ausgedehnt und werden ſtets verändert (S. III, 27).

**) Band. 2. Br. 80. „Aber die Art dieſer Vereinigung, worin jede Seele mit ihrem Cörper ſteht, iſt ohne Zweifel, und wird beſtändig das gröſste Geheimniſs der göttlichen Allmacht bleiben, das wir niemals werden ergründen können. Wir ſehen wohl, daſs unſere Seele nicht unmittelbar auf alle Theile unſers Cörpers wirken könne; denn ſobald ein gewiſſer Nerve abgeſchnitten iſt, kann ich die Hand

aber einmal zum Begriff eines höchſten Weſens auſser der Welt gekommen, dann läſst ſich gar nicht mehr ſagen, wie weit die dem Verſtande vorgaukelnden Schatten ihre Nekkereien mit ihnen treiben. Sie erſinnen ſich eine locale Gegenwart Gottes und ſchlieſsen Gott in der Welt ein, als ob er von einem unendlichen Raume zugleich befaſst werden könnte, dieſe Schranken aber bringen ſie freilich gleich wieder in Abrechnung, indem ſie ſeinen Aufenthalt gleichſam nach ſeiner Gröſse beſtimmen, d. h. ihn unbeſtimmt laſſen. Ein Zugleichſeyn an mehreren Orten aber iſt abſolut unmöglich, weil mehrere Orte auſſer einander ſind, das alſo, was an mehreren Orten iſt, muſs ſelbſt auſser ſich und ihm ſelbſt äuſserlich gegenwärtig ſeyn, welches ſich widerſpricht. In Anſehung der Zeit aber, nachdem ſie dieſelbe von dem Geſetze der ſinnlichen Erkenntniſs nicht bloſs ausgenommen, ſondern über die Grenzen der Welt ſelbſt auf das Weſen auſser ihr, als ein Erkenntniſs vom Daſeyn deſſelben übertragen haben, verwickeln ſie ſich in ein unauflösliches Gewirr. Daher martern ſie den Verſtand mit albernen Fragen, z. E. warum wohl Gott die Welt nicht um viele Jahrhunderte zurück geſetzt habe. Sie bilden ſich ein, es ſei zwar leicht zu begreifen, wie Gott das Gegenwärtige, d. i. das Wirkliche jeder Zeit, wo er iſt, überſchaue; dagegen halten ſie es für ſehr ſchwer, einzuſehen, wie er das Zukünftige, d. i. das Wirkliche in der Zeit, wo er noch nicht iſt, vorausſehen könne. (Gleich als ob die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens alle Momente einer eingebildeten Zeit ſucceſſiv durchzugehen habe, und nachdem es einen Theil ſeiner Dauer erſchöpft, die Ewigkeit, die es noch zu leben hat, zugleich mit den gleichzeitigen Weltbegebenheiten vorausſähe). Dies alles ver-

nicht mehr biegen; daraus läſst ſich ſchlieſsen, daſs unſre Seele weiter keine Gewalt als über die äuſserſten Spitzen der Nerven habe, die ſich alle in dem Gehirne endigen, und irgendwo zuſammen ſtoſsen; aber wo? kann auch der geſchickteſte Anatomiker nicht beſtimmen."

ſchwindet wie Rauch, wenn einmal der Begriff der Zeit (daſs ſie nehmlich bloſs Form der Sinnlichkeit iſt, und alſo nur Erſcheinungen in der Zeit ſeyn können) gehörig erkannt iſt (ſ. Expoſition, 12. ff.).

Die erſchlichenen Grundſätze aus der zweiten Claſſe verbergen ſich, weil ſie den Verſtand durch diejenigen ſinnlichen Bedingungen hintergehen, an die das Gemüth, wenn es in einigen Fällen zur intellectuellen Erkenntniſs gelangen will, gebunden iſt, noch mehr. Von dieſen betrifft einer die Erkenntniſs der Quantität, ein anderer die der Qualität überhaupt. Der erſtere heiſst: Jede wirkliche Gröſse iſt durch eine Zahl angeblich (*omnis magnitudo actualis eſt dabilis numero*), folglich alle Gröſse beſtimmt; der letztere: Was unmöglich iſt, widerſpricht ſich (*quicquid eſt impoſſibile, ſibi contradicit*). In beiden Sätzen miſcht ſich zwar der Begriff der Zeit nicht ſelbſt in den Begriff des Prädicats, und man giebt ſie für kein Merkmal des Objects an (wie in den Grundſätzen aus der erſten Claſſe); allein ſie dient doch zum Mittel bei der Bildung des Begriffs vom Prädicat, und afficirt daher als eine Bedingung den intellectuellen Begriff des Subjects, inwiefern wir nur durch die Beihülfe der Zeit zu dieſem gelangen (S. III, §. 28).

Vermittelſt des erſten Satzes: Jede wirkliche Gröſse iſt durch eine Zahl angeblich, bindet man alſo das intellectuelle Erkenntniſs an Prädicate, die nur unter der Bedingung der Zeit gültig ſeyn können. Denn da alles Quantum und jede Reihe nur vermittelſt einer ſucceſſiven Coordination beſtimmt erkannt werden kann, ſo entſteht der intellectuelle Begriff vom Quantum und der Vielheit nur durch Beihülfe des Begriffes von der Zeit, und gelangt niemals zur Vollſtändigkeit, es müſste denn die Syntheſis in einer beſtimmten Zeit vollendet werden können. Daher kömmt es, daſs eine grenzenloſe Reihe von Coordinirten nach den Grenzen unſers Verſtandes nicht begrif-

fen werden kann, ja es ſcheint daſſelbe vermöge der Erſchleichung ſogar an ſich unmöglich zu ſeyn. Denn nach den Geſetzen des reinen Verſtandes beruht eine jede Reihe des Bedingten auf ihrem Princip, d. i. es giebt keinen grenzenloſen Regreſſus in der Reihe des Bedingten, allein nach ſinnlichen Geſetzen hat eine jede Reihe des Coordinirten ihren beſtimmbaren Anfang, und dieſe Sätze, von denen der letztere die Meſsbarkeit (*menſurabilitatem*) einer Reihe, der erſtere aber die Dependenz des Ganzen in ſich enthält, werden fälſchlich für identiſch gehalten. Eben ſo ſchlieſst ſich an das intellectuelle Argument, wodurch bewieſen wird: es ſeien mit der gegebenen zuſammengeſetzten Subſtanz zugleich die Principien der Zuſammenſetzung, d. i. die einfachen Theile gegeben, ein untergeſchobener Satz an, den uns die ſinnliche Erkenntniſs vorſpiegelt, nehmlich daſs es bei einem ſolchen Zuſammengeſetzten keinen Regreſſus in der Zuſammenſetzung der Theile ins Unendliche gebe, d. i. daſs jedesmal bei einem Zuſammengeſetzten eine beſtimmte Anzahl Theile ſtatt habe, der in der That etwas ganz anders behauptet, als jener erſtere *), und ihm alſo fälſchlich (durch einen Fehler des Erſchleichens, als wäre es derſelbe Satz) untergeſchoben wird. Daſs daher das Weltquantum beſchränkt (nicht ein Gröſstes) ſei, daſs es ein Princip anerkenne, daſs die Cörper aus einfachen Theilen beſtehen, kann allerdings unter der ſichern Leitung der Vernunft erkannt werden (wenn man ſie nehmlich als Dinge an ſich betrachtet, die nach jenem intellectuellen Argument beurtheilt werden müſsten). Daſs aber das Univerſum in Anſehung ſeiner Maſſe mathematiſch beſtimmt ſei, daſs ſein Alter nach einem Maaſse angeb-

*) Man wird finden, daſs ich die Ueberſetzung dieſes Kantiſchen Vortrags hin und wieder verbeſſert habe. So iſt dieſe Stelle vom Ueberſetzer ganz falſch verſtanden worden.

lich, daſs ein Cörper aus einer beſtimmten Anzahl einfacher Theile beſtehe, ſind Sätze, die offenbar ihre Abkunft von der Natur der ſinnlichen Erkenntniſs verrathen, und welche, möchten ſie im Uebrigen immer für wahr gelten können, doch mit dem nicht zu bezweifelnden Makel ihrer Herkunft behaftet ſind (S. III, §. 28).

Der letztere erſchlichene Satz (Was unmöglich iſt, widerſpricht ſich) aber entſteht aus einer unvorſichtigen Umkehrung des Satzes des Widerſpruchs. Dieſem Stammurtheil klebt der Begriff der Zeit dann an, wenn ſich die Unmöglichkeit daraus ergiebt, daſs das contradictoriſch Entgegengeſetzte zu einer und derſelben Zeit in demſelben Dinge gegeben iſt, welches ſo ausgedrückt wird: Was zugleich iſt, und nicht iſt, iſt unmöglich (*quicquid ſimul eſt ac non eſt, eſt impoſſibile*). Wenn nun hier der Verſtand etwas in einem Fall ausſagt, der nach ſinnlichen Geſetzen beſtimmt iſt, ſo iſt das Urtheil genau wahr und ganz evident. Dagegen kehrt man den Satz alſo um: Alles Unmögliche iſt und iſt zugleich nicht oder enthält einen Widerſpruch; ſo ſagt man durch eine ſinnliche Erkenntniſs überhaupt etwas von einem Vernunftobject, und unterwirft alſo den intellectuellen Begriff von der Möglichkeit und Unmöglichkeit den Bedingungen der ſinnlichen Erkenntniſs, nehmlich den Verhältniſſen der Zeit, was zwar von denen Geſetzen, an die der menſchliche Verſtand gebunden iſt und welche ihn beſchränken, völlig wahr ſeyn mag; objectiv aber und im Allgemeinen kann man es auf keine Weiſe zugeben. Unſer Verſtand nimmt nehmlich die Unmöglichkeit nicht wahr, es ſei denn, daſs er bemerkt, daſs die Ausſage zweier entgegengeſetzten Prädicate von einem und demſelben Subjecte zu einer und derſelben Zeit gelte, d. i. nur dann, wenn ihm ein wirklicher Widerſpruch vorkömmt. Wo alſo dieſe Bedingung (und überhaupt die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung) wegfällt, da kann auch der menſchliche Verſtand kein Urtheil über Unmöglichkeit fällen. Daſs es aber darum gar keinem (auch nicht dem göttlichen)

Verſtande möglich ſeyn ſollte, ja ſo gar, daſs das, was keinen Widerſpruch enthält, deswegen auch möglich ſei, iſt eine grundloſe Conſequenz, welche die ſubjectiven Bedingungen zum Urtheile für objective nimmt. Daher die Menge eitler Begriffe von Kräften, die, wer weiſs welchen, Einfällen ihr Daſeyn verdanken, und über allen Widerſpruch weg aus jedem ſchöpferiſchen, oder lieber zu Schimären aufgelegten Kopf haufenweiſe hervorbrechen. Denn, da eine Kraft nichts anders iſt, als ein ſolches Verhältniſs einer Subſtanz A zu etwas anderm B (einem Accidenz), wie das des Grundes zur Folge; ſo gründet ſich die Möglichkeit jeder Kraft nicht auf die Identität der Bedingung und des Bedingten oder der Subſtanz und des Accidenz, und es kann folglich auch die Unmöglichkeit fälſchlich erdichteter Kräfte nicht vom bloſsen Widerſpruch abhängen. Man darf darum keine urſprüngliche Kräfte als mögliche annehmen, wenn die Möglichkeit nicht von der Erfahrung gegeben iſt, und es kann ſchlechterdings kein noch ſo ſcharfſinniger Verſtand ihre Möglichkeit *a priori* einſehen. (S. III, §. 28).

Die erſchlichenen Axiomen der dritten Claſſe entſpringen aus den Bedingungen im Subject, von dem ſie unvorſichtiger Weiſe auf die Objecte übertragen werden, nicht alſo, daſs (wie es bei denen von der zweiten Claſſe des Fall iſt) der Weg zum intellectuellen Begriff bloſs durch ſinnliche Data geht; ſondern, weil ein ſolcher Begriff nur vermittelſt derſelben auf einen durch Erfahrung gegebnen Fall angewendet, d. i. erkannt werden kann, ob Etwas unter einem gewiſſen intellectuellen Begriff enthalten ſei, oder nicht. Von der Art nun iſt jener in einigen Schulen bekannte Satz: Was zufällig exiſtirt, exiſtirt irgend einmal nicht (*quicquid exiſtit contingenter, aliquando non exiſtit*). Es entſpringt dieſes unächte Princip aus dem Unvermögen des Verſtandes, der die Nominalmerkmale der Zufälligkeit oder Nothwendigkeit in den meiſten Fällen, die Realmerkmale aber ſelten einſieht. Ob

daher das Gegentheil von einer Subſtanz möglich ſei, wird, da es durch Merkmale *a priori* wohl ſchwerlich erkannt werden mag, an nichts anderm erkannt, als daran, wenn ſie irgend einmal nicht geweſen iſt; und die Veränderungen verbürgen die Zufälligkeit ſicherer, als die Zufälligkeit die Veränderlichkeit, ſo daſs, wenn es in der Welt keinen Wechſel und kein Vergehen gäbe, wir wohl ſchwerlich zu einem Begriffe von der Zufälligkeit kommen würden. Wenn daher der directe Satz ganz wahr iſt: Was irgend einmal nicht war, iſt zufällig, ſo deutet die umgekehrte Propoſition (was zufällig exiſtirt, exiſtirt irgend einmal nicht) nichts an, als die Bedingungen, unter denen allein erkannt werden kann, ob etwas nothwendig oder zufällig exiſtire; ſoll ſie daher als ein ſubjectiver Satz (wie ſie es denn iſt) ausgedrückt werden, ſo muſs ſie ſo vorgetragen werden: Von dem Object, von welchem man nicht weiſs, daſs es einmal nicht geweſen iſt, werden durch den allgemeinen Begriff keine zureichenden Merkmale von ſeiner (des Objects) Zufälligkeit gegeben, welches endlich ſtillſchweigend in eine objective Bedingung übergeht, gleich als ob es ohne dieſen Zuſatz gar keine Zufälligkeit gäbe, woraus denn der unächte und irrige Grundſatz entſpringt. Denn dieſe Welt, exiſtirt ſie ſchon zufällig, iſt ewig, d. h. in aller Zeit vorhanden, daſs alſo die Behauptung, es habe eine Zeit gegeben, da ſie nicht exiſtirte, (als eine Folgerung aus ihrer Zufälligkeit) übel angebracht iſt (S. III, §. 29).

Mit den erſchlichenen Principien ſind noch einige andere nahe verwandt, die zwar dem gegebenen intellectuellen Begriff nicht den Makel der ſinnlichen Erkenntniſs anhängen, durch die aber doch der Verſtand ſo irre geführt wird, daſs er ſie für Argumente, die vom Object hergenommen worden, anſieht, da ſie ſich doch nur durch ihre Uebereinſtimmung mit einem freien und ausgebreiteten Gebrauch des Verſtandes, nach ſeiner ihm eigenthümlichen Natur bei uns empfehlen. Sie gründen ſich daher eben ſo gut, wie die oben

aufgezählten, auf ſubjective Gründe, aber nicht auf Geſetze der ſinnlichen Erkenntniſs, ſondern auf die der intellectuellen ſelbſt, nehmlich auf Bedingungen, nach denen er von ſeinem Scharfſinn einen leichten und gewandten Gebrauch machen zu können ſcheint. Diejenigen Regeln zum Urtheilen, unter die wir uns willig fügen, und ſie wie Grundſätze bloſs darum befolgen, weil unſerm Verſtande, wenn wir von ihnen abgehen, faſt kein Urtheil mehr vom gegebenen Object übrig bleibt, mögen Grundſätze der Convenienz (*principia convenientiae*, der Uebereinſtimmung) heiſsen. Zu dieſer Claſſe gehören folgende:

a) Alles im Univerſum geſchieht nach der Ordnung der Natur (*Omnia in univerſo fieri ſecundum ordinem naturae*). Zu dieſem Princip bekennen ſich Epikur ohne alle Einſchränkung, alle Philoſophen aber mit einer ganz ſeltenen, nicht ohne die gröſste Nothwendigkeit zuläſsigen Ausnahme. Dies nehmen wir nicht darum an, weil wir im Beſitze einer weitläuftigen Erkenntniſs der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Naturgeſetzen ſind, oder damit uns von dem Uebernatürlichen entweder die Unmöglichkeit oder doch die allergeringſte hypothetiſche Möglichkeit begreiflich ſeyn möchte; ſondern darum, weil, ſo wie man ſich von der Naturordnung entfernen wollte, aller Verſtandesgebrauch völlig aufhören würde, und die vermeſſene Berufung auf das Uebernatürliche ein Ruhebette für einen faulen Kopf iſt. Aus eben dem Grunde ſondern wir die comparativen Wunder (*miracula comparativa*), nehmlich den Einfluſs der Geiſter mit aller Sorgfalt von der Erklärung der Phänomene ab, weil ſonſt der Verſtand, bei einer völligen Unbekanntſchaft mit der Natur derſelben, zu ſeinem groſsen Nachtheil ſich vom Lichte der Erfahrung, die ihn allein zum Erwerb der zum Urtheilen nöthigen Geſetze in Stand ſetzet, ab, und zu Schattenbildern von uns unbekannten Dingen und Urſachen wenden würde.

b) Man muſs die Principien nicht ohne die gröſste Nothwendigkeit vermehren (*principia*

non eſſe multiplicanda praeter ſummam neceſſitatem). Dieſer Satz iſt eine Begünſtigung der Einheit (*favor unitatis*), die dem philoſophiſchen Geiſte, von dem dieſer bekannte Kanon ausfloſs, eigen iſt. Wir geben dieſem Satze aber nicht darum unſere Stimme, weil wir eine Einheit der Urſachen in der Welt entweder durch Vernunft oder Erfahrung erkennen, ſondern weil wir dieſe Einheit allererſt auf Antrieb des Verſtandes aufſuchen, welcher bei der Erklärung der Erſcheinungen nur um ſo viel weiter gekommen zu ſeyn ſcheint, als es ihm von demſelben Princip zu der gröſsten Anzahl des Bedingten hinabzuſteigen vergönnt iſt.

c) Die Materie entſteht und vergeht nicht (*nihil omnino materiae oriri aut interire*), und, alle Veränderungen in der Welt betreffen nur die Form. Dieſes Poſtulat haben auf Empfehlung des gemeinen Menſchenverſtandes alle Schulen der Philoſophie angenommen, nicht als ob man es für ein erprobtes oder durch Gründe *a priori* erwieſenes gehalten hätte, ſondern darum, weil, ſobald man ein Entſtehen oder Vergehen der Materie zugiebt, ſogleich gar nichts Beſtändiges und Dauerndes mehr übrig bleiben würde, das zur Erklärung der Erſcheinungen nach allgemeinen und immerwährenden Geſetzen und folglich zum Gebrauche des Verſtandes dienen könnte. (S. III, §. 30).

Hierher gehört der gewöhnliche Fehler der Erſchleichung der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof, zu ſeinem eigenen Behuf (alſo in ſubjectiver Abſicht) anzunehmen befugt, ja ſogar verbunden iſt, um über jedes Einem zuſtehende Recht zu ſprechen und zu richten, auch objectiv, für das, was an ſich ſelbſt recht iſt, zu halten; da das erſtere doch von dem letztern ſehr unterſchieden iſt (K. 141).

3. Ein ſolcher metaphyſiſcher Fehler des Erſchleichens und gleichſam eine optiſche Illuſion in dem Selbſtbewuſstſeyn deſſen, was man thut, zum Unterſchied deſſen, was man empfindet, die auch der Verſuchteſte nicht

völlig vermeiden kann, iſt auch die, daſs wir die moraliſche Triebfeder für ſinnlichen Antrieb nehmen (eine Täuſchung des innern Sinnes). Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durch die Vernunft iſt der Grund eines Gefühls der Luſt, und nun ſcheint es uns, als wenn dieſes Gefühl der Luſt der Beſtimmungsgrund des Willens wäre, und das iſt eine **Subreption** oder **Erſchleichung**, ſ. **Achtung**. (P. 209 ff.).

Kant de mundi ſenſib. atque intellig. forma et princip. §. 24 — 30.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 109 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. §. 36. S. 141.

Fehltritte der Urtheilskraft,

falſche Beurtheilungen, *lapſus iudicii, iudicii eclipſes.* Eine Unrichtigkeit, welche ſich in der Subſumtion des Beſondern unter das Allgemeine findet. Einen ſolchen Fehltritt thut z. B. die Urtheilskraft, wenn ſie die reinen Verſtandesbegriffe auch auf Gegenſtände anwendet, auf die ſie nicht angewendet werden können; ſie ſubſumirt dann nehmlich einen Gegenſtand (des Beſondern) darunter, der nicht unter denſelben (dieſes Allgemeine) gehört. Dieſen Fehltritt thut die Urtheilskraft z. E., wenn ſie die ganze Welt, die kein Erfahrungsgegenſtand, ſondern eine Vernunftidee iſt, unter den reinen Verſtandesbegriff der **Wirkung**, und die Vernunftidee **Gott** unter den reinen Verſtandesbegriff der **Urſach** ſubſumirt, und dadurch die Entſtehung der Welt zu **erkennen** vermeint; weil alle Gegenſtände in der Welt unter dieſe reine Verſtandesbegriffe **Wirkung** und **Urſache** ſubſumirt, und ihre Entſtehung dadurch erkannt werden kann (B. 174).

Feind,

ungerechter, *hostis iniustus*, *ennemi injuste*. Ein Feind, dessen öffentlich (es sei wörtlich, oder thätlich) geäusserter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste (K. 225). Ihm ist der gerechte Feind entgegengesetzt, welcher ein solcher ist, dem zu widerstehen ich unrecht thun würde. Eigentlich ist jeder Feind ungerecht, oder der Begriff ungerecht ist im Begriff Feind enthalten; denn ein Feind ist der, welcher sich fortgesetzt bemühet, die Rechte des Andern mit Gewalt zu verletzen. Rechte verletzen heisst aber ungerecht seyn, s. Recht.

2. Der gerechte Feind ist also eigentlich nicht mein Feind, sondern nur derjenige, der sein Recht gegen meine fortgesetzten Bemühungen, ihm unrecht zu thun, fortgesetzt vertheidigt und durchzusetzen bemühet ist. Die Ausdrücke gerechter und ungerechter Feind sind aber einmal gewöhnlich. Der Begriff Feind gehört überhaupt nur in die Lehre vom Recht im Naturzustande. Das Völkerrecht ist nun, weil die Staaten bis jetzt keinen gemeinschaftlichen Richter auf Erden über sich erkennen, also gegen einander im Naturzustande leben, ein solches, in welchem ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist. Und in diesem nennt man einen ungerechten Feind denjenigen, der sein Recht nach solchen Maximen mit Gewalt durchzusetzen bemühet ist, die allen Frieden unmöglich machen (K. 226).

3. So ist derjenige ein ungerechter Feind, der öffentliche Verträge verletzt; denn man kann von der Maxime, die eine solche Willensäusserung verräth, sicher behaupten, dass sie, als allgemeine Regel gedacht, allen Frieden unmöglich macht, der sich immer auf Verträge gründen muss. Von einer solchen Maxime kann

man auch voraussetzen, dass sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedrohet wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen. Doch wäre es wiederum ungerecht, wenn die Völker ihre Bemühungen, einem ungerechten Feinde seine Macht zu nehmen, so weit treiben wollten, dass sie sich in sein Land zu theilen, und so gleichsam einen Staat auf der Erde verschwinden zu machen, suchen wollten. Denn das wäre eine Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann. Sondern die verbündeten Völker können dieses Volk nöthigen, eine neue Verfassung anzunehmen, die der Neigung zum Kriege ungünstig ist. Uebrigens ist auch der Ausdruck, eines ungerechten Feindes im Naturzustande, pleonastisch, d. h. er hat eine Bestimmung zu viel. Denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit, folglich liegt der Begriff ungerecht schon in dem Begriff Naturzustand (K. 226).

Feld der Begriffe,

s. Gebiet.

Fertigkeit,

habitus, *habilité*. Ein gewisser Grad der Willkühr oder auch des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch seines Vermögens zu handeln erworben wird (A. 35).

2. In der Tugendlehre (T. 49) erklärt Kant die Fertigkeit für eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkühr, und in der Anthropologie (A. 35) sagt er doch: die Leichtigkeit etwas zu thun (*promtitudo*) muss mit der Fertigkeit in solchen Handlungen nicht verwechselt werden; wie läst sich das vereinigen? Kant nimmt in der erstern Stelle das Wort Leichtigkeit für eine Be-

ſchaffenheit der Willkühr, hingegen in der Anthropologie für eine Beſchaffenheit des mechaniſchen Vermögens; daher iſt die Erklärung in der Anthropologie vorzuziehen. Kant hat in der erſtern Stelle eigentlich ſagen wollen: Fertigkeit iſt, als Leichtigkeit zu handeln, eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr. Beſſer aber iſt es, wenn das Wort Leichtigkeit für das mechaniſche Vermögen und das Wort Fertigkeit für die Willkühr vorbehalten bleibt. Wer das Clavier mit Leichtigkeit ſpielt, kann es, wenn er will; der aber iſt ein fertiger Clavierſpieler, der durch öfteres Clavierſpielen ſich daſſelbe zur Gewohnheit gemacht hat, ſo daſs es ihm nothwendig geworden iſt.

3. Die Fertigkeit iſt entweder eine natürliche, oder eine moraliſche, auch freie (*habitus libertatis*). Die natürliche beruht auf Angewöhnung (*aſſuetudo*), und iſt eine der Willkühr durch öfters wiederhohlte Handlung zur ſubjectiv praktiſchen Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit des Handelns, d. i. Gewohnheit. Die moraliſche oder freie beruht auf Freiheit, und iſt eine Fertigkeit, nicht der Willkühr, ſondern des Willens (T. 49).

4. Der Wille iſt nehmlich ein Vermögen, ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen; bei ihm heiſst es: ich will, weil es die Pflicht gebietet. Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären, ſie ſei die Fertigkeit in rechtmäſſigen freien Handlungen, denn da wäre ſie bloſs Mechanismus in der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt moraliſche Stärke in der Befolgung ſeiner Pflicht. Aber man kann ſagen: ſie beſteht in der Fertigkeit, ſich zu freien geſetzmäſsigen Handlungen durch die Vorſtellung des Geſetzes zu beſtimmen (A. 35. T. 49). Tugend iſt alſo nicht eine Fertigkeit der Willkühr durch Gewohnheit, ſondern eine Fertigkeit des Willens, (d. h. des Begehrungsvermögens, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich ſelbſt das Belieben, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird (K. V.), in freien geſetz-

mäſsigen Handlungen ſich durch die bloſse Idee des Geſetzes zu beſtimmen. Die Pflicht ſoll niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprünglich aus der Denkungsart hervorgehen (A. 36).

Kant. Anthropologie. §. 10. S. 35 f.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XIV. Anmerk. S. 49.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. I. S. V.

Feſt,

ſtarre, *rigidum.* Der Cörper iſt feſt, deſſen Theile nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden können, die folglich mit einem gewiſſen Grade von Kraft dem Verſchieben widerſtehen (N. 88). So ſagt man, das Glas, das Eis iſt feſt, beſſer ſtarre, wenn ſich die Theile deſſelben nicht an einander verſchieben laſſen, ſondern ſich von einander trennen, wenn der Grad der Kraft, der das Verſchieben bewirken ſoll, zu groſs wird, ſ. flüſſig.

2. Man ſagt gewöhnlich, der Cörper iſt feſt, deſſen Theile ſo ſtark zuſammenhängen, daſs ſie der Trennung einen merklichen Widerſtand entgegen ſetzen, der ſich nicht durch das Gewicht der einzelnen Theile allein überwinden läſst. Allein das iſt unrichtig; im Flüſſigen kann man die Theile ohne alle Kraft an einander verſchieben, aber nicht ohne alle Kraft von einander trennen. Dem Flüſſigen iſt alſo das Starre oder Feſte entgegengeſetzt, dies iſt aber nicht das Solide, denn dieſes iſt dem Hohlen entgegengeſetzt, und auch das Flüſſige iſt ſolide, d. h. erfüllt den Raum oder iſt undurchdringlich (S. III, 565). Wie wenn man das Feſte dem Loſen, d. i. deſſen Theile nicht zuſammenhängen, das Starre dem Flüſſigen und das Solide dem Hohlen und Leeren entgegengeſetzte? Das Eis, wenn es nicht in Staub zermalmt iſt, iſt feſte; aber auch das Waſſer iſt feſt, denn es

gehört eine Kraft dazu, die Theile deſſelben von einander zu reiſsen; das Eis iſt ſtarre, das Waſſer iſt flüſſig, das Eis iſt ſolide, aber auch das Waſſer iſt ſolide, wie jeder Cörper. Aber ein Cörper hat Poren, in welchen es an dem Soliden fehlt, das den Cörper ausmacht, dieſe ſind hohl; und der Raum, wenn ich die Materie, die ihn erfüllt, aus demſelben wegdenke, iſt leer.

Fetiſchdienſt,

Heidenthum. Dieſes Wort bedeutet eine Art Gottesdienſt. Man nimmt es für einen ſolchen Gottesdienſt, in welchem ſtatutariſche Gebote, Glaubensregeln und Obſervanzen (das Aeuſſerliche oder Auſserweſentliche der Religion) die Grundlage und das Weſentliche ausmachen (R. 276 f. F. 75). So ſagt man, der Judaismus iſt ein Fetiſchdienſt, weil der Jude durch Herplappern ſeiner Gebete, bei denen er ganz andere Gedanken hat, und wohl gar durch Zeichen mit andern Menſchen handelt, Gott zu dienen meint. Das Wort Fetiſſo oder Fetiſch iſt portugieſiſch, und bedeutet eine Bezauberung (Allgem. Hiſtorie der Reiſen zu Waſſer und zu Lande. 4. B. S. 177); man will nehmlich beim Fetiſchdienſt durch ganz natürliche Mittel (z. B. das Herplappern eines Gebets) übernatürliche Wirkungen (z. B. das Wohlgefallen Gottes) hervorbringen, welches, von der Einwirkung auf den Teufel gebraucht, Zaubern heiſst. Was alſo die Zauberei in Anſehung des Teufels iſt, das iſt der Fetiſchdienſt in Anſehung Gottes (R. 273), ſ. Heidenthum.

2. Handlungen, die für ſich ſelbſt nichts Gott wohlgefälliges (moraliſches) enthalten, doch als Mittel brauchen, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen und hiermit die Erfüllung gewiſſer Wünſche zu erwerben, heiſst: Fetiſchmachen. Dieſer Ausdruck iſt von der Religion der Neger hergenommen, die insbeſondere die

Religion der **Fetische** heisst, und eine Art von Götzendienst ist, welcher so tief ins Läppische sinkt, als es nur immer von der menschlichen Natur möglich zu seyn scheint. Eine Vogelfeder, ein Kühhorn, eine Muschel, oder jede andre gemeine Sache, sobald sie durch einige Worte eingeweihet worden, ist ein Gegenstand ihrer Verehrung und Anrufung in Eidschwüren (S. II, 372), s. **Eid**, 3. Das unmittelbare göttliche Wohlgefallen und die Erfüllung gewisser Wünsche durch dasselbe wäre eine übernatürliche Wirkung, die nur dadurch in den Gedanken des Fetischmachenden möglich ist, dass er vermeintlich auf Gott wirkt, um jenes Wohlgefallen und dadurch die Erfüllung seiner Wünsche hervorzubringen, s. **Afterdienst**, 11 ff.

3. Der **Fetischglaube ist die Ueberredung, dass, was weder nach Natur, noch nach moralischen Vernunftgesetzen etwas wirken kann, doch allein schon das Gewünschte wirken werde, wenn man nur festiglich glaubt, es werde dergleichen wirken, und dann mit diesem Glauben gewisse Förmlichkeiten verbindet** (R. 300). So ist alles Beginnen in Religionssachen, wenn man es nicht bloss moralisch nimmt, sondern für ein **an sich** Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unsere Wünsche befriedigendes Mittel ergreift, ein **Fetischglaube**. Selbst der besser überzeugte Mensch sucht immer noch einen Schleichweg, die beschwerliche Bedingung der göttlichen Gnade (das Sittlichgute zu thun) zu umgehen, und wähnt, dass, wenn er nur die **Weise** (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That selbst annehmen werde (R. 300). So ist also der **Fetischglaube der Wahn des Besitzes einer Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen** (R. 273). Diese übernatürliche Wirkung müsste dann freilich eine überschwengliche Gnade Gottes genannt werden, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen selbst wäre (R. 300 f.).

Fetiſchglaube,

ſ. Fetiſchdienſt, 3.

Fetiſchmachen,

ſ. Fetiſchdienſt, 2.

Figur,

logiſche, *figura logica*, *figure de Logique*. Die Sprache der Logik nennt die vier Fälle, nach welchen in einem Vernunftſchluſſe der Begriff, den die beiden Vorderſätze gemeinſchaftlich haben, in Anſehung der beiden andern, jedem Vorderſatze eigenthümlichen Begriffe, geſtellt werden kann, ſo daſs er entweder in beiden Vorderſätzen das Subject, oder das Prädicat, oder in dem einen das Subject und in dem andern das Prädicat iſt (welches zwei Fälle giebt), die Figur des Vernunftſchluſſes. Wenn nehmlich M den gemeinſchaftlichen Begriff, S aber das eigenthümliche Subject und P das eigenthümliche Prädicat bedeutet, ſo laſſen ſich, wenn der Platz zur Linken die Stelle des Subjects bedeutet, die vier Fälle ſo bezeichnen:

I	II	III	IV
MP	SM	MP	SM
SM	SM	MP	MP.

Von dieſer Figur haben dieſe vier Fälle auch allem Anſehen nach den Namen der vier Figuren; ſie heiſsen, nach der Ordnung der mit römiſchen Zifern bezeichneten Zahlen, die erſte, zweite, dritte und vierte Figur. Die drei Begriffe (S P M) hat man Glieder (*terminos*), den gemeinſchaftlichen Begriff (M) aber das Mittelglied (*medius terminus*) genannt. Z. B. in den beiden Vorderſätzen:

a) Alle Menſchen ſind ſterblich;
b) Cajus iſt ein Menſch;

iſt der Begriff Menſch beiden Vorderſätzen gemeinſchaftlich, und folglich das, was hier mit M bezeichnet iſt, und heiſst das Mittelglied; der Begriff ſterb-

lich ist das dem Vordersatze a, und der Begriff Cajus das dem Vordersatze b, eigenthümliche Glied. Folglich ist in dem Vordersatze a das Mittelglied das Subject und das eigenthümliche Glied das Prädicat. Im Vordersatze b ist es umgekehrt. Daher stehen nun diese beiden Vordersätze in der ersten Figur.

2. Von den beiden Vordersätzen hat man denjenigen, den man an die Spitze des Vernunftschlusses stellt, und der der Satz ist, aus dem man einen neuen Satz, den Schlussatz, herleiten will, den Obersatz (*propositio maior*), und den andern Vordersatz den Untersatz (*propositio minor*) genannt. Der Vordersatz a in 1. ist der Obersatz, der Vordersatz b. der Untersatz.

3. Den eigenthümlichen Begriff des Obersatzes nennt man das Vorderglied (*terminus maior*), den eigenthümlichen Begriff des Untersatzes das Hinterglied *) (*terminus minor*), auch heissen die Vordersätze (die beiden Sätze, aus welchen der Schluss gezogen wird) die Prämissen. Jeder Satz ist aber allgemein oder besonders bejahend, oder allgemein oder besonders verneinend, dies giebt für jeden dieser vier Fälle im Obersatze vier Fälle im Untersatze, folglich für jede Figur 16 Fälle. Nun sollen die vier Selbstlauter: A, E, I, O, die vier Fälle für jeden Vordersatz ausdrücken. Wir bezeichnen also mit allen Logikern einen

allgemein bejahenden Satz mit A;
allgemein verneinenden Satz mit E;
besonders bejahenden Satz mit I;
besonders verneinenden Satz mit O.

Folglich hat, wenn der Buchstabe zur Linken den Obersatz bedeutet, jede Figur folgende 16 Fälle:

*) Wolff (vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes 4. Cap. §. 6) nennt das Subject das Vorderglied und das Prädicat das Hinterglied. Obige Benennung ist nach Lamberts Organon Dianoiol. §. 197.

AA EA IA OA
AE EE IE OE
AI EI II OI
AO EO IO OO.

Da wir hier nur die Form betrachten, fo werden diefe 16 Fälle hier fämmtlich für wahr angenommen; es können aber beide Sätze oder einer ganz oder zum Theil wahr oder falfch feyn, man mufs daher aus andern Gründen wiffen, ob die beiden Glieder eines jeden Satzes von einander allgemein oder befonders bejaht oder verneint werden müffen. Lambert conftruirt die Vernunftfchlüffe auf folgende Art: man ftelle fich alle die Individuen, die unter einem Begriff enthalten find, in einer Linie vor, fo wird die Länge diefer Linie die Ausdehnung des allgemeinen Begriffs figürlich vorftellen. Z. B. Alle M find P zeichne man fo, wie in Fig. 28.

Man fieht hier, dafs P eine gröfsere Ausdehnung hat als M. Euler conftruirt eben diefes durch Cirkel, wie in Fig. 29. Der Cirkel M ftellt das Subject des Satzes vor, das gänzlich innerhalb des Cirkels P fällt, der das Prädicat bedeutet.

4. Die Conftruction eines ganzen Schluffes in der erften Figur ift nach Lambert in Fig. 30. und nach Euler in Fig. 31. vorgeftellt.

Diefe Conftruction giebt uns aufser den beiden gezeichneten: alle M find P, und alle S find M, folgende 4 Sätze:

1. Etliche M find S; weil M weiter reicht als S, oder nicht unter allen Theilen der Linie Mm Theile der Linie Ss liegen;

2. Etliche P find M; aus eben den Gründen;

3. Etliche P ſind S; aus den nehmlichen Gründen.

4. Alle S ſind P; denn alle Theile der Linie S liegen unter P.

In den beiden letzten wird P mit S verglichen, und ſie werden daher Schluſsſätze genannt. Man hat aber feſtgeſetzt, daſs das eigenthümliche Glied des Unterſazzes ſtets zum Subject des Schluſsſatzes genommen werden ſoll, alſo gilt nur der vierte zum Schluſsſatze in der erſten Figur. Die beiden erſten Sätze ſind aber gar keine Schluſsſätze, weil ſie bloſs die umgekehrten Sätze der beiden gezeichneten ſind, und ſich durch die Umkehrung finden laſſen, indem jeder allgemeine Satz ſich zu einem beſondern umkehren läſst. Und ſo haben wir nun in den conſtruirten Figuren (30 u. 31) einen vollkommenen Vernunftſchluſs (*ſyllogismus*) in der erſten Figur, nehmlich:

Oberſatz Alle M ſind P.
Unterſatz Alle S ſind M.
Schluſsſatz. folglich, Alle S ſind P.

Und ich kann die Richtigkeit des Schluſsſatzes in der Figur anſchauen. Es fragt ſich nun, ob man in allen 16 Fällen jeder der vier Figuren, aus jeglichen zwei Sätzen, die einen Begriff mit einander gemein haben, einen dritten Satz richtig folgern kann. Dieſe Frage kann man nach obiger Conſtruction auch ſo ausdrücken: Sind die beiden Sätze, die man annimmt, immer beſtimmt genug, ſo daſs, wenn man den einen gezeichnet hat, der Ort für den andern dadurch zugleich auch beſtimmt iſt?

5. Dieſe Frage beantwortet unſere Conſtruction.

a. Läſst ſich nichts ſchlieſsen, ſo oft beide Prämiſſen verneinend ſind. Z. B. die Sätze:

Kein M ist P.
Kein S ist M.

Der erste wird construirt nach Lambert wie Fig. 32. nach Euler wie Fig. 33.

Nun ist die Linie oder der Cirkel M für den zweiten Satz gezeichnet. Unter diese, oder in denselben soll nun die Linie oder der Cirkel S nicht gezeichnet werden; ob sie aber vor, oder nach, oder zwischen M und P, oder unter P gezeichnet werden sollen, geben die Sätze nicht an. Folglich läfst sich aus zwei verneinenden Sätzen kein Schlufs ziehen. Hierdurch fallen nun schon von den 16 Fällen (der Figur in 3.) folgende 4 weg:

EE OE
EO OO

b. Folgt auch aus zwei besondern oder Paricularsätzen kein Schlufs. Z. B. die Sätze:

Etliche M sind P.
Etliche S sind M.

Von diesen wird der erste construirt nach Lambert, wie Fig. 34., nach Euler, wie Fig. 35.

Der zweite oder Untersatz läfst aber unbestimmt, wo ich einen Theil der Linie oder des Cirkels S unter oder in M hinzeichnen soll, so dafs er zum Theil oder ganz, oder gar nicht unter oder in P zu stehen kömmt. Hierdurch fallen wieder von jenen 16 Fällen (in 3) folgende weg:

II OI
IO OO

Aber OO fiel schon weg, weil es zwei verneinende Sätze sind, also fehlen an jenen 16 schon 7 Fälle, die nicht schliessen, und es sind noch folgende 9 übrig:

AA	EA	IA	OA
AE	—	IE	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

6. Von diefen 9 Fällen fällt noch IE weg. Es ift nehmlich die Regel, dafs der eigenthümliche Begriff des Unterfatzes das Subject des Schlufsfatzes werden mufs. Nun conftruire man den Satz I, Einige M find P, z. B. wie Fig. 34. und 35.

Wollte man nun den Satz: Kein S ift M, zeichnen, fo weifs man wieder nicht, ob auf der Seite, wo er unter oder in P käme, oder auf der andern; fo dafs S nicht das Subject des Schlufsfatzes werden kann, wie es nach der Regel feyn follte. Aber da S gar nicht unter M kömmt, fo fieht man wohl, dafs

Einige P nicht S find,

nehmlich diejenigen, welche über M find. Dann wird aber S zum Prädicat gemacht, und alsdann ift es der Fall EI in der Zeichnung. Denn der Satz E, z. B.

Kein M ift P,

wird conftruirt, wie in Fig. 32. und 33. oder der Satz:

Einige S find M,

wie Fig. 34 und 35, nur dafs P, S heifsen, und unter M in Fig. 34. ftehen mufs, ohne beftimmen zu können, ob der übrige Theil, der nicht unter M ftehet, ganz, oder zum Theil, oder gar nicht, unter P kömmt; aber es läfst fich dann doch fchliefsen;

Einige S find nicht P,

nehmlich diejenigen, die unter M ftehen. Folglich bleiben nur noch die 8 Fälle übrig:

AA	EA	IA	OA
AE	—	—	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

Es ſei nun M das Mittelglied, C das eigenthümliche des Oberſatzes, B das eigenthümliche des Unterſatzes; ſo muſs B das Subject und C das Prädicat des Schluſsſatzes ſeyn. Wir wollen nun jeden der 8 Fälle nach den 4 Figuren durchgehen, um zu ſehen, ob ſie auch in jeder Figur möglich ſind oder nicht.

7. *a.* Der Fall AA. AA ſind zwei allgemein bejahende Prämiſſen, folglich ihre Conſtruction in der erſten Figur $\frac{MP}{SM}$ wie in Fig. 30 u. 31, nur B ſtatt S, und C ſtatt P geſetzt.

Die Prädicate C und M in den beiden Sätzen müſsten eigentlich, weil ihre Länge unbeſtimmbar iſt, punctirt werden. Aber es bleibt unbeſtimmt, ob die Puncte von M unter C kommen oder nicht. Daher werden C, M und B gleich groſs gemacht.

Aber nun ſchlieſsen auch AA in der zweiten Figur $\frac{SM}{PM}$ nicht. Denn dieſe Figur ſieht, mit unſern Buchſtaben bezeichnet, ſo aus: $\frac{CM}{BM}$, und CM conſtruirt wie Fig. 28 u. 29, nur ſtatt P und M, M und C geſetzt.

Aber wo zeichnen wir nun den Satz: Alle B ſind M, hin, ganz, oder zum Theil, oder gar nicht unter oder in C? Folglich ſchlieſsen AA nicht in der zweiten Figur. In den drei übrigen Figuren aber ſchlieſsen ſie.

8. *b.* Der Fall AE. AE giebt, in der erſten Figur $\frac{MP}{SM}$, und wenn es in unſere Zeichen $\frac{MC}{BM}$ überſetzt wird, Fig. 36 u. 37. Hier müſste in der erſten Figur M auf beiden Seiten punctirt werden, wie jedes Prädicat. Nun iſt aber unbeſtimmt, ob B unter die Puncte von C kömmt, oder nicht, oder ſo wie Fig. 38, oder wie Fig. 39; folglich ſchlieſst in der erſten Figur AE nicht.

In der dritten Figur $\frac{MP}{MP}$ oder $\frac{MC}{MB}$ iſt die Zeichnung dieſelbe, alſo auch die Folge. In der zweiten und vierten Figur ſchlieſst AE.

9. *c.* Der Fall AI. AI ſchlieſst in der erſten und dritten Figur. Allein in der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ iſt die Conſtruction des Oberſatzes wie Fig. 28. und 29, nur ſtatt P u. M, M u. C geſetzt. Nun bleibt aber unbeſtimmt, unter welchen Theil von M der Theil von B zu zeichnen iſt, der unter M gehört, oder ob er unter das ganze M gehört; folglich ſchlieſst AI in der zweiten Figur nicht. In der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ iſt es wieder zweifelhaft, welcher Theil von M unter B gehört, der, unter welchen C gehört, oder der andere, oder das ganze M; folglich ſchlieſst AI nicht in der vierten Figur.

d. Der Fall AO. In der erſten Figur $\frac{MC}{BM}$ iſt die Zeichnung des Oberſatzes wie Fig. 28 u. 29. nur ſtatt P, C geſetzt. Der Unterſatz läſst es unbeſtimmt, ob B unter Theile von C kömmt, unter denen etwa C nicht ſteht, oder gar nicht unter C. In dieſer Figur ſchlieſst alſo AO nicht; aber wohl in der zweiten. In der dritten Figur $\frac{MC}{MB}$

Fig. 28 u. 29. iſt es wieder unbeſtimmt, wohin B kömmt, ob unter C oder nicht; alſo ſchlieſst AO auch nicht in der dritten Figur. In der vierten Figur $\genfrac{}{}{0pt}{}{CM}{MB}$ iſt die Zeichnung des Oberſatzes bloſs umgekehrt. Da heiſst die obere unbeſtimmte Linie M und die untere C, und da bleibt es unbeſtimmt, welche Theile von M nicht B ſind, die welche über C ſtehen, oder ob es noch andere giebt.

10. *e.* Der Fall EA ſchlieſst in allen vier Figuren, in den erſten beiden bleibt er allgemein, in den letzten beiden wird er particular. Die Zeichnung von EA iſt wie Fig. 36 u. 37. nur ſtatt C, M u. B, B, M u. C geſetzt, welches den Schluſs z. B. in der vierten Figur $\genfrac{}{}{0pt}{}{CM}{MB}$ particular macht.

f. Der Fall EI ſchlieſst in allen vier Figuren, und durchgängig particular verneinend. Die Zeichnung von EI iſt nehmlich wie Fig. 36 u. 37., nur ſtatt C, M u. B, B, M u. C, und was zur Rechten ſteht, zur Linken geſetzt, welches den Schluſs in der vierten Figur $\genfrac{}{}{0pt}{}{CM}{MB}$ particular verneinend macht.

g. Der Fall IA giebt in der erſten Figur $\genfrac{}{}{0pt}{}{MC}{BM}$ den Oberſatz wie Fig. 40 u. 35, nur in Fig. 35 ſtatt M P, C M geſetzt. Es iſt aber im Unterſatze unbeſtimmt, unter welche Theile von M, B zu ſtehen kömmt, oder ob es unter das ganze M kömmt, wie Fig. 41, oder wie Fig. 42; folglich ſchlieſst IA nicht für die erſte Figur. In der zweiten Figur $\genfrac{}{}{0pt}{}{CM}{BM}$ heiſst die Linie M in Fig. 40 und die Puncte ſind C, da iſt es wieder unbeſtimmt, unter welche Theile von C das B kömmt, ob unter alle, oder nur unter einige, und im letzten Falle unter die, worunter C

ſtehet, oder nicht. Folglich ſchlieſst IA nicht für die zweite, aber wohl für die dritte und vierte Figur.

11. *h.* Der Fall OA giebt in der erſten Figur $\frac{MC}{BM}$ den Oberſatz wie Fig. 43. Hier bleibt es unbeſtimmt, ob B ganz, zum Theil, oder gar nicht unter C kömmt. Fig. 29, ſtatt P, M, nur C, B geſetzt; oder wie Fig. 35 ſtatt M, P, nur C, B geſetzt; oder wie Fig. 33 ſtatt M, P, auch C, B geſetzt. In der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ heiſst nun C, was vorher M hieſs, und umgekehrt, und es bleibt wieder unbeſtimmt, wie B unter M zu ſtehen kömmt. In der dritten Figur ſchlieſst OA. Allein in der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ bleibt wieder unbeſtimmt, unter welche Theile von B das M kömmt, unter die, unter welchen C ſtehet, oder unter welchen C nicht ſtehet, oder unter alle. Folglich ſchlieſst OA nicht in der vierten Figur.

12 Dies giebt für die erſte Figur 4 Fälle;
für die zweite Figur 4 Fälle;
für die dritte Figur 6 Fälle;
für die vierte Figur 5 Fälle;

für alle vier Figuren 19 Fälle.

Dieſe 19 Schluſsarten (*modos*) hat man nun mit ſoviel Wörtern benannt, welche ſo viel Sylben haben, als Sätze zum Schluſs gehören, und in welchen die Selbſtlauter A, E, I, O, die Beſchaffenheit der Säzze bezeichnen, nehmlich in der erſten Sylbe die Beſchaffenheit des Oberſatzes; in der zweiten Sylbe die Beſchaffenheit des Unterſatzes; in der letzten Sylbe die Beſchaffenheit des Schluſsſatzes. Es ſind folgende:

1. Figur: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*;
2. Figur: *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Barocco*;
3. Figur: *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*;
4. Figur: *Baralip*, *Calentes*, *Dibatis*, *Fesapo*, *Fresison.*

In diesen Namen sind ausser den Vocalen noch die Anfangsbuchstaben, und sodann auch die Consonanten S, P, C, M von Bedeutung. Letztere zeigen an, welche Verwandlungen mit einer Schlussart vorgenommen werden müssen, um ihnen die Form eines Schlusses der ersten Figur zu geben, nach folgendem lateinischen Vers:

S vult simpliciter verti, P verti per accid.

M vult transponi, C per impossibile duci.

Das heisst:

S bezeichnet die einfache Umkehrung (*conversio simplex*);

P bezeichnet die veränderte Umkehrung (*conversio per accidens*);

M bezeichnet eine Versetzung der Prämissen (*metathesis*);

C bezeichnet, dass man anstatt derjenigen Prämisse, welche die Sylbe, in der das C vorkömmt, bezeichnet, das Gegentheil des Schlusssatzes (*contradictorium*) nehmen, und dass statt des Schlusssatzes das Gegentheil derjenigen Prämisse, welche die Sylbe, in der C vorkömmt, bezeichnet, gesetzt werden muss.

Wenn C aber zu Anfang des Worts stehet, so bezeichnet es etwas anders. Die Anfangsbuchstaben der Worte B, C, D, F zeigen nehmlich an, auf welchen Fall der ersten Figur sich der Schluss zurückführen läst,

welches sich durch das Uebereinkommen dieser Anfangsbuchstaben erkennen läſst. Fängt sich z. B. das Wort mit B an, so läſst sich der Schluſs auf *Barbara* reduciren. Die übrigen Buchstaben sind bloſs zur Ergänzung und des Wohllauts wegen da. Gesetzt, man wollte den Schluſs in *Cesare* in eine Schluſsart der ersten Figur umwandeln, so heiſst der Schluſs so:

Kein C ist M	Kein Mensch ist vollkommen;
Alle B sind M	Gott *) ist vollkommen;
Kein B ist C	Also ist Gott kein Mensch.

So zeigt das AnfangsC in *Cesare* an, daſs es in die Schluſsart *Celarent* umgewandelt werden müsse, das S hingegen, daſs der Obersatz simpliciter oder einfach umgekehrt werden müsse. Denn diese Wörter werden alle so getheilt, daſs die Sylben mit dem Vocal anfangen, z. B. *Ces-ar-e;* folglich gehört das S zur ersten Sylbe. Der Schluſs sieht dann so aus:

Kein M ist C	Was vollkommen ist, das ist kein Mensch;
Alle B sind M	Gott ist vollkommen;
Kein B ist C.	Also ist Gott kein Mensch.

13. Für die erste Figur gelten folgende zwei Grundsätze:

a. Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von allen dem bejahet, was unter ihm enthalten ist. Dies nennt man das *Dictum de omni* (den Satz von Allem);

*) Es ist zu merken, daſs in der Logik die einzelnen Urtheile, in denen das Subject ein Individuum ist, gleich den allgemeinen behandelt werden. Gott ist also hier so viel als alle B, weil es nicht mehr als einen giebt.

b. Was von einem Begriffe allgemein verneinet wird, wird auch von allem dem verneinet, was unter ihm enthalten ist. Dies nennt man das *Dictum de nullo* (den Satz von Keinem).

Weil nun diese Grundsätze sich auf die Schlussarten der drei übrigen Figuren nicht unmittelbar anwenden lassen, so führte man die Verwandlung derselben in die Schlussarten der ersten Figur ein.

Lamberts Theorie von den vier Figuren.

14. Die erste Figur hat unstreitig darin einen Vorzug vor den drei übrigen, dass ihr Schlussatz, A, E, I und O, folglich von allen Arten Sätze seyn kann; da hingegen die zweite Figur lauter verneinende, die dritte lauter particulare und die vierte keinen allgemein bejahenden Schlussatz hat. Man muss daher zugeben, dass die besten Sätze (die allgemein bejahenden) nur durch die erste Figur aus der blossen Form der Vordersätze gefolgert werden; daraus folgt aber nicht die Unbrauchbarkeit der drei übrigen Figuren.

15. Da jede Figur von der andern verschieden ist, und jede dennoch auf Schlüsse führt, so sind unsere Schlüsse von viererlei Art, und jede von der andern specifisch verschieden. Die specifische Verschiedenheit dieser Schlussarten muss sich daher noch anders, als durch die vier Figuren

MP	SM	MP	SM
SM	SM	MP	MP

ausdrücken lassen; es kömmt demnach darauf an, wie man den specifischen Unterschied dieser vier Figuren, auf eine an sich verständliche Art, noch anders angeben könne. Es ist aber zu bemerken, dass der Erfinder der Schlüsse und ihrer Figuren etwas willkührlich festgesetzt hat, was auch anders hätte bestimmt werden können.

Er ſetzte nehmlich den Satz unter die andern, deſſen eigenthümliches Glied das Subject des Schluſsſatzes werden ſollte, um in allen Figuren ein gleiches Geſetz einzuführen.

16. Im Reden und im ſchriftlichen Vortrage ſind wir nun an das in 15. angegebene, willkührliche Geſetz nicht gebunden. Die Mathematiker, die vielleicht am meiſten förmliche Schlüſſe, und am ſeltenſten Fehlſchlüſſe machen, binden ſich auch nicht daran. Sie fangen z. B. in der erſten Figur nicht bei dem Oberſatze an, ſondern bei dem Unterſatze, weil dieſer in der Anſchauung vor Augen liegt. Sie laſſen oft den Oberſatz ganz weg, ſo oft er dem Leſer von ſelbſt einfallen, oder aus dem Unterſatze und Schluſsſatze gefunden werden kann, oder citiren ihn bloſs, oder machen auch den Schluſsſatz gleich wieder zum Unterſatze, indem ſie einen neuen Oberſatz damit verbinden. Es beruhet nehmlich bei den Schlüſſen der erſten Figur alles darauf: daſs von dem Subject eines bejahenden Satzes alles kann geſagt werden, was man von ſeinem Prädicate weiſs; oder, was ſich von der Eigenſchaft einer Sache ſagen läſst, gilt von der Sache ſelbſt. Wenn nun dieſer Grundſatz beobachtet wird, ſo kömmt auf die Ordnung im Schluſſe nichts an. Dieſer Grundſatz, der Schluſs von dem Allgemeinen auf das darunter enthaltene Beſondere, iſt das Eigenthümliche der erſten Figur. Man drückt es auch ſo aus: Was von der Gattung gilt, das gilt auch von jeder Art derſelben, und es iſt nichts anders als die beiden Grundſätze in B. oder die *dicta de omni et nullo.*

17. Die zweite und dritte Figur hat es aber gar nicht mit Gattungen und Arten zu thun. Die zweite Figur leugnet die Subjecte von einander, weil ſie in den Eigenſchaften verſchieden ſind, und jeder Unterſchied der Eigenſchaften iſt hierzu hinreichend. Dieſe Figur hebt alſo die Confuſion der Begriffe auf. Man wird auch finden, daſs ſie in dieſen Fällen immer gebraucht werde. Dieſe Figur wird

demnach vornehmlich gebraucht, wenn zwei Sachen nicht sollen verwechselt oder confundiret werden; dieses wird dadurch nothwendig verhindert, daſs man in der Sache A etwas findet, das in B nicht ist.

18. Die dritte Figur giebt Beispiele und Ausnahmen, z. B. die Schluſsart *Darapti*:

Alle M sind C	Die Erde ist bewohnt;
Alle M sind B	Die Erde ist ein Planet;
Etliche B sind C;	Folglich ist wenigstens ein Planet bewohnt.

und wir tragen alle *Exempla in contrarium* (Beispiele vom Gegentheil) in dieser Figur vor. Die beiden Formeln dieser Figur sind diese:

a. es giebt B, die C sind; denn M ist B und C. Hier geben also die beiden Vordersätze das Beispiel zu der Behauptung des Schluſssatzes, nehmlich das M. Dieses wird jedesmal statt finden, wo alle Dinge Einer Art zwei verschiedene Beschaffenheiten haben.

b. es giebt B, die nicht C sind; denn M ist B und nicht C. Z. B. die Schluſsart *Felapton*:

Kein M ist C
Alle M sind B
Etliche B sind nicht C.

Auf diese Art tragen wir die Sätze der dritten Figur mehrentheils in Form copulativer Sätze vor, die nur compendiöse Vorstellungen von mehrerern einfachen Sätzen sind, die man theils der Kürze wegen, theils um des ganzen Zusammenhangs willen so vorstellt, weil wir das Subject nicht beidemal wiederholen und zwei Sätze daraus machen wollen. Z. B. Alle M sind B und nicht C, folglich sind etliche B nicht C. Zuweilen wird der eine Satz ganz weggelassen, wenn er

nehmlich an sich offenbar ist. Z. B. Kein Mensch ist unsterblich; folglich sind etliche vernünftige Wesen nicht unsterblich. Es fällt nehmlich in die Augen, dass alle Menschen vernünftige Wesen sind.

19. Die vierte Figur hat Aehnlichkeit mit der ersten. In derselben kommen wieder Arten und Gattungen vor, doch ist sie auch wieder von der ersten wesentlich verschieden. In den Schlussarten *Baralip*, *Dibatis*, *Fesapo*, *Fresison*, zieht man nehmlich den Schluss von der Art auf die Gattung. In *Calentes* aber läugnet man die Art von dem, was von der Gattung geläugnet wird. Z. B. *Baralip*:

Alle C sind M;	Alle Menschen sind sterblich;
Alle M sind B;	Alles, was sterblich ist, hat einen Cörper;
Etliche B sind C.	Also sind manche cörperliche Dinge Menschen.

d. h. die ganze Art C gehört unter die Gattung M, M aber gehört unter das Geschlecht B, folglich sind etliche vom Geschlecht B, C. In *Calentes* aber schliesst man, wo die Gattung nicht ist, da ist auch keine von ihren Arten, z. B.

Alle C sind M,
Kein M ist B,
Kein B ist C.

Hier wird von der Gattung M geleugnet, dass sie B ist, also wird von diesem B auch die Art von M geläugnet; da die Gattung M nicht unter B gehört, so ist B auch nicht ein höherer Begriff von C, einer der Arten von M. Diese letzte Schlussart gebrauchen wir demnach, wenn wir verneinend *a minori ad maius* (von der Art auf die Gattung) schliessen, weil die Gattung eher und häufiger vorkömmt, als eine von ihren Arten. Die Sache ist klar, und bedarf weiter keiner Erläuterung. Die vierte Figur ist daher

gleichsam die umgekehrte erste Figur; denn so wie diese von der Gattung auf die Art schliesst, so schliesst die vierte Figur von der Art auf die Gattung, oder leugnet die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird.

20. Die Schlusarten der vier Figuren unterscheiden sich demnach, wie wir gesehen haben, in Absicht auf ihren Gebrauch wesentlich von einander, und zwar folgendergestalt:

a. Die erste Figur eignet der Sache zu, was wir von ihrer Eigenschaft wissen, z. B.

> Alle M (eine Eigenschaft) sind C (Eigenschaft der Eigenschaft M)
> Alle B (die Sache) sind M
> Alle B sind C.

Diese Figur schliesst also von der Gattung auf die Art: da alle Menschen sterblich sind, und ich ein Mensch bin, so bin ich, der ich zur Gattung gehöre, ebenfalls sterblich.

b. Die zweite Figur führt auf den Unterschied der Dinge, und hebt die Verwirrung, oder Confusion, in den Begriffen auf.

c. Die dritte Figur giebt Beispiele und Ausnahmen an allgemein scheinenden Sätzen.

d. Die vierte Figur findet Arten zu der Gattung, in *Baralip* und *Dibatis*: da alle Menschen Thiere, und alle Thiere sinnliche Wesen sind, so sind etliche sinnliche Wesen Menschen. Die vierte Figur zeigt aber auch, dass die Art die Gattung nicht erschöpfe, in *Fesapo* und *Fresison*, und leugnet in *Calentes* die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird.

21. Diese Bestimmung des Unterschiedes der vier Figuren zeigt überhaupt nur an, wo wir sie natürlicher Weise, und ohne auf eine Auswahl zu denken, gebrau-

chen. In Ansehung der künstlichen Verwandlung derselben in die Schlussarten der ersten Figur fällt aber aller Unterschied unter ihnen weg.

22. Wir gebrauchen also jede Schlussart da, wo uns die Sätze bekannter und geläufiger sind, die jede Figur erfordert. Demnach beruht der Unterschied der Figuren nicht nur auf ihrer Form, sondern er dehnt sich in Absicht auf ihren Gebrauch auch auf die Sache selbst aus, und jede gebrauchen wir da, wo sie natürlicher ist:

Die erste zur Erfindung oder zum Beweise der Eigenschaften eines Dinges;

die zweite zur Erfindung oder zum Beweise des Unterschieds der Dinge.

die dritte zur Erfindung und zum Beweise der Beispiele und Ausnahmen;

die vierte zur Erfindung und Ausschliessung der Arten einer Gattung.

23. Ob ferner die drei letzten Figuren weniger evident sind, als die erste, ist eine Frage, die man deswegen bejahet hat, weil diese allein sich auf das *Dictum de omni et nullo* (13) gründet. Die übrigen hat man bisher durch Umwege daraus hergeleitet, indem man sie in die Schlussarten der ersten Figur verwandelt hat. Dies rührte daher, weil das *Dictum de omni et nullo* nur für die erste Figur deswegen dient, weil sich seine Wahrheit auf die Natur der Sätze gründet. Eigentlich aber kann jede Figur für sich und schlechthin aus der Natur der Säzze erwiesen werden, wie die erste, und dieses ergiebt sich auch aus der Zeichnung dieser Schlussarten. Das *Dictum de omni et nullo* ist auch nicht der Grund der Schlussarten in der ersten Figur, weil die vorgetragene Art, die Schlussarten zu bestimmen, sich auf die Natur der Sätze gründet, von

welcher dieses *Dictum* nur eine Folge ist. In der ersten Figur beruht alles auf den Begriffen von Arten und Gattungen, in der zweiten auf dem Begriff der Verschiedenheit, in der dritten auf dem Begriff von Exempel, Beispiel. Wenn wir daher für jede Figur besondere *Dicta* haben wollen, so werden es folgende seyn:

a. Für die erste Figur: *Dictum de omni et nullo*: Was von allen A gilt, gilt von jedem A.

b. Für die zweite Figur: *Dictum de diverso*: Dinge, die verschieden sind, kommen einander nicht zu.

c. Für die dritte Figur: *Dictum de exemplo*: Wenn man Dinge A findet, die B sind, so giebt es A, die B sind.

d. Für die vierte Figur: *Dictum de reciproco*: I. Wenn kein M, B ist; so ist auch kein B dieses oder jenes M. II. Wenn C dieses oder jenes B ist, oder nicht ist; so giebt es B, die C sind, oder nicht sind.

24. Hieraus erhellet zugleich, dass das Mittelglied des Schlusses, für sich betrachtet,

in der ersten Figur ein Grund,
in der zweiten Figur die Verschiedenheit,
in der dritten Figur ein Beispiel,
in der vierten Figur der Grund des Reciprocirens

ist. Aus den Sätzen in 23, deren jeder für sich, ohne allen Beweis, wahr ist, und deren Wahrheit auf blosser Entwickelung der Begriffe im Subjecte beruhet, lässt sich die Zulässigkeit jeder Figur besonders beweisen.

25. In der zweiten Figur nehmlich sind die Subjecte M und nicht M, folglich verschieden.

In der dritten Figur ist das Subject beider Prämissen ein Beispiel, welches die Eigenschaften A und B, oder A und nicht B u. s. w. hat.

In der vierten Figur reciprocirt man, weil das Prädicat des Untersatzes zum Subject, und das Subject des Obersatzes zum Prädicat des Schlussatzes gemacht wird; und diese Figur giebt an, wie es geschehen könne.

Kants falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

26. Kant zeigt nun folgendergestalt die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (S. II, 113 ff.).

§. 1. Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse. Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heisst urtheilen, das Ding selbst ist das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder seyn ausgedrückt. Das Urtheil ist bejahend, wenn dieses ist oder seyn das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, ist das Prädicat ein dem Subject entgegengesetztes Merkmal, so ist es verneinend. So ist ein Geist das Ding, das ich denke; zusammengesetzt ein Merkmal. Das Urtheil: ein Geist ist nicht zusammengesetzt, stellt vor, dass das Prädicat als Merkmal dem Dinge selbst widerstreite. Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein mittelbares Merkmal desselben. So ist nothwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes, unveränderlich aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man siehet leicht, dass das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischenmerkmals (*nota intermedia*) vertrete; weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch, dass man erkennet, dass etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerstreite. Zufällig ist das Gegentheil vom Nothwendigen, und kann also, nach dem Satze des

Widerſpruchs, kein Merkmal deſſelben ſeyn; nothwendig aber iſt ein Merkmal von Gott, und man erkennet alſo vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals, daſs zufällig kein Merkmal von Gott ſeyn könne, ſondern Gott widerſpreche.

27. Hieraus folgt nun dieſe Realerklärung des Vernunftſchluſſes: ein Vernunftſchluſs iſt ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal, oder mit andern Worten, er iſt die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals. Dieſes Zwiſchenmerkmal (*nota intermedia*) in einem Vernunftſchluſſe heiſst auch das mittlere Glied, oder das Mittelglied (*terminus medius*), und iſt der beiden Vorderſätzen gemeinſame Begriff, welches die andern Glieder ſind, iſt genugſam bekannt. Z. B. die menſchliche Seele iſt ein Geiſt. Zur Erkenntniſs der Wahrheit dieſes Satzes bedient man ſich des Zwiſchenmerkmals vernünftig, ſo daſs man vermittelſt deſſen das Prädicat ein Geiſt als ein mittelbares Merkmal der menſchlichen Seele anſieht. Dies giebt folgende drei Urtheile:

a) ein Geiſt iſt ein Merkmal des Vernünftigen;

b) vernünftig iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele;

c) ein Geiſt iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele.

(S. II, 114 ff).

28. §. 2. Von den oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe. Aus dem angeführten erkennet man, daſs die erſte und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftſchlüſſe ſei: ein Merkmal vom Merkmal iſt ein Merkmal der Sache ſelbſt (*nota notae eſt etiam nota rei ipſius*). Die erſte und allgemeine Regel aller verneinenden Vernunftſchlüſſe iſt: was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, widerſpricht dem Dinge ſelbſt (*repugnans notae repugnat rei ipſi*). Keine dieſer Regeln, ſagt Kant, iſt

ferner eines Beweiſes fähig. Denn ein Beweis iſt nur durch einen oder mehr Vernunftſchlüſſe möglich; die oberſte Formel aller Vernunftſchlüſſe beweiſen wollen, würde heiſsen im Cirkel ſchlieſsen. Allein daſs dieſe Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schluſsart enthalten, erhellet daraus, weil diejenigen, die bisher von allen Logikern für die Regeln aller Vernunftſchlüſſe gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus dieſen beiden Regeln entlehnen müſſen. Das *Dictum de omni*, der oberſte Grund aller bejahenden Urtheile (13. a.) lautet alſo:

> Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten iſt.

Folgendes iſt der klare Beweisgrund hievon (S. II, 118 f.).

29. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten ſind, iſt allemal als ein Merkmal von dieſen abgeſondert worden; was nun dieſem Begriff zukommt, das iſt ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen ſelbſt, von denen er iſt abgeſondert worden, d. i. er kommt den niedern zu, die unter ihm enthalten ſind. Ein jeder, der nur einigermaſsen in logiſchen Kenntniſſen unterwieſen iſt, ſieht leicht ein, daſs dieſes *Dictum* lediglich um dieſes Grundes willen wahr ſei, und daſs es alſo unter jener erſten Regel ſtehe. Das *Dictum de nullo* ſteht in eben ſolchem Verhältniſſe gegen jene zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allen denjenigen verneint, die unter demſelben enthalten ſind; denn derjenige Begriff, unter welchem dieſe andern enthalten ſind, iſt nur ein von ihnen abgeſondertes Merkmal. Was aber dieſem Merkmal widerſpricht, muſs auch den niedern widerſtreiten, die unter ihm ſtehen (S. II, 119).

30. §. 3. Von reinen und unvermiſchten Vernunftſchlüſſen. Es iſt jedermann, der Logik verſtehet, bekannt, daſs es unmittelbare Schlüſſe giebt.

Unmittelbare Schlüsse sind solche, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines andern, ohne einen Mittelbegriff, unmittelbar erkannt wird. Wenn man aus dem Urtheile: alle Menschen sind sterblich, das Urtheil herleitet, einige Menschen sind sterblich, so hat man geschlossen, aber dieser Schluss war unmittelbar, denn es wurde kein anderes vermittelndes Urtheil zu diesem Schlusse erfordert. Ferner ist es ein unmittelbarer Schluss, wenn man aus den tausend angestellten Versuchen, dass die Luft sich zusammendrücken lässt, auf ihre Elasticität schliesst. Man nennt einen solchen unmittelbaren Schluss (*consequentia immediata*) auch einen Verstandesschluss; es hat nehmlich der Verstand bei der Verknüpfung der Begriffe des Urtheils: alle Menschen sind sterblich, auch die Vorstellung: einige Menschen sind sterblich. Um deswillen sind dergleichen Schlüsse auch keine Vernunftschlüsse. Es giebt aber noch eine Art unmittelbarer Schlüsse, nehmlich die Schlüsse der Urtheilskraft (durch die Induction und durch die Analogie). Die Logiker zählen verschiedene Arten solcher unmittelbaren Schlussfolgen, z. B. wenn man von allen auf etliche schliesst, wenn man den Satz umkehrt, u. m. dergl. Unter diesen unmittelbaren Schlussfolgen sind ohne Zweifel die durch die logische Umkehrung, imgleichen durch die Contraposition die vornehmsten. Man schliesst nehmlich unmittelbar, wenn man das Subject des ersten Urtheils zum Prädicat des zweiten, und umgekehrt, das Prädicat des ersten Urtheils zum Subject des zweiten macht. Die Logiker nennen dies *consequentia immediata per conversionem* (einen unmittelbaren Schluss durch Umkehrung). Sie ist entweder *conversio simplex* (reine oder einfache Umkehrung), oder *conversio per accidens* (veränderte oder particulare Umkehrung). Man versetzt (contraponirt) ein Urtheil, wenn man Subject zum Prädicat und Prädicat zum Subject macht, vom neuen Subject das gleiche Gegentheil nimmt, und dabei die Qualität (Bejahung oder Verneinung des Subjects) ändert (S. II, 121).

31. Wenn nun ein Vernunftschluſs nur durch drei Sätze geschieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftschluſſe vorher vorgetragen worden, ſo nennt ihn Kant einen reinen Vernunftſchluſs (*ratiocinium purum*). Iſt aber der Vernunftſchluſs nur dadurch möglich, daſs mehr als drei Urtheile mit einander verbunden ſind, ſo nennt er ihn einen vermengten Vernunftſchluſs (*ratiocinium hybridum*). Und nun zeigt Kant, daſs eigentlich bloſs die Schluſsarten der erſten Figur reine Vernunftſchlüſſe geben, daſs hingegen alle Schlüſſe nach den Schluſsarten in den übrigen drei Figuren vermengte Vernunftſchlüſſe ſind, die einen Verſtandesſchluſs unter ihren Vorderſätzen haben, der nur nicht angegeben, aber doch verſteckt darunter enthalten iſt. Setzet nehmlich, daſs zwiſchen die drei Hauptſätze noch ein unmittelbarer Schluſs müſſe geſchoben werden, und alſo ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftſchluſs erlaubt, ſo iſt es *ratiocinium hybridum* (ein vermengter Vernunftſchluſs, Baſtardvernunftſchluſs). Z. B. gedenket euch, es ſchlöſſe Jemand alſo:

Nichts was verweslich iſt, iſt einfach;
Mithin iſt kein einfaches verweslich;
Die Seele des Menſchen iſt einfach;
Alſo iſt die Seele des Menſchen nicht verweslich;

ſo würde er zwar keinen eigentlich zuſammengeſetzten Vernunftſchluſs haben, weil dieſer aus mehrern Vernunftſchlüſſen beſtehet, aber der Oberſatz iſt ein Verſtandesſchluſs durch die Contrapoſition. Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile in dem Vernunftſchluſſe ausgedrückt würden, allein die Folge des Schluſsſatzes wäre nur möglich, vermöge einer erlaubten logiſchen Umkehrung, Contrapoſition oder einer andern logiſchen Veränderung eines dieſer Vorderſätze, ſo wäre gleichwohl der Vernunftſchluſs ein *ratiocinium hybridum*; denn es kömmt hier gar nicht darauf an, was man ſagt, ſondern was man unumgänglich nöthig hat, dabei zu denken, wenn eine richtige Schluſsfolge ſoll vorhanden ſeyn. Nehmet einmal an, in dem Vernunftſchluſſe:

Nichts verwesliches ist einfach;
Die Seele des Menschen ist einfach;
Also ist die Seele des Menschen nicht verweslich;

sei nur in so ferne eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann,

Nichts verwesliches ist einfach;
Folglich nichts einfaches ist verweslich;

so bleibt der Vernunftschluss immer ein vermischter Schluss, wenn ich auch die unmittelbare Folge nicht ausdrücke (S. II, 121 f.).

32. §. 4. In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte. Wenn ein Vernunftschluss unmittelbar nach einer von den zwei vorher (28) angeführten obersten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heisst also: ein Merkmal B von einem Merkmal C einer Sache A ist ein Merkmal der Sache A selbst. Hieraus entspringen drei Sätze:

C hat zum Merkmal B;
A hat zum Merkmal C;
Also hat A zum Merkmal B.

Es ist sehr leicht, dieses auf alle Arten, und insbesondere auf die verneinenden, Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, dass, wenn sie diesem gemäss sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen. Es würde aber zu weitläuftig seyn, dieses hier zu zeigen und mit Beispielen zu erläutern. Man wird auch leichtlich gewahr, dass diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, dass ausser den Vordersätzen noch irgend eine unmittelbare Schlussfolge aus einem derselben müsse eingeschoben werden, wofern das Argument soll bündig seyn; daher ist der Vernunftschluss in der ersten Figur von reiner Art.

33. In den drei übrigen Figuren ſind keine andern als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

a. Beweis für die zweite Figur.

In der zweiten Figur iſt das Mittelglied in beiden Vorderſätzen das Prädicat, und eine Form derſelben iſt alſo dieſe:

Kein A iſt B;
Alle C ſind B; } *Ceſare.*
Alſo iſt kein C, A.

Die Regel dieſer Figur iſt folglich dieſe: Wem (A) ein Merkmal (B) eines Dinges (C) widerſpricht, das (A) widerſpricht dem Dinge (C) ſelbſt. Dieſe Regel iſt richtig aus folgenden Gründen:

a) weil das, was einem Merkmale eines Dinges widerſpricht, dem Dinge ſelbſt widerſpricht, nach dem Satze des Widerſpruchs; indem das, was das Merkmal eines Dinges aufhebt, etwas in dem Dinge aufhebt, ohne welches das Ding nicht mehr daſſelbe iſt;

b) weil der erſte Satz der Regel ſchlechthin umgekehrt werden kann:

Wem (A) ein Merkmal (B) widerſpricht, das widerſpricht auch dieſem Merkmal.

Dieſe Umkehrung aber wird ſtillſchweigend bei jedem Oberſatze in der zweiten Figur als eine unmittelbare Folgerung vorausgeſetzt.

Und alſo heiſst der Schluſs eigentlich ſo:

Oberſatz: Kein A iſt B
Unmittlb. Folger: Kein B iſt A
Unterſatz: Alle C ſind B } *Celarent* der erſten Figur.
Schluſsſatz: Kein C iſt A

Und eben darum iſt die Verwandlung der Schluſsart *Ceſare* der zweiten Figur in *Celarent* der erſten Figur ganz richtig, weil ſie ſich hierauf gründet. A widerſpricht nehmlich dem Merkmal B von C, alſo der Sache C

ſelbſt. Mit der Schluſsart *Feſtino* hat es dieſelbe Bewandniſs. Allein die Schluſsarten *Cameſtres* und *Barocco* haben keine verneinende Oberſätze, und Kants Beweis gilt daher für ſie nicht, welches man gleich daraus ſehen kann, daſs ihre erſten Sylben kein s haben; dahingegen trifft ſie die Abfertigung der vierten Figur.

b) Beweis für die dritte Figur.

In der dritten Figur iſt das Mittelglied in beiden Vorderſätzen das Subject, und eine Form derſelben iſt alſo dieſe:

Alle A ſind B;
Alle A ſind C; } *Darapti*
Folgl. Etliche C ſind B.

Die Regel dieſer Figur iſt folglich dieſe: Was (B) einer Sache (A) zukömmt oder widerſpricht, das kömmt auch zu oder widerſpricht einigen (C), die unter einem andern Merkmal dieſer Sache (A) enthalten ſind. Dieſe Regel iſt nun darum richtig, weil man das Urtheil, daſs dieſer Sache (A) noch ein anderes Merkmal (C) zukömmt, welches gemeiniglich im Unterſatze ausgeſagt wird, verändern (*per accidens*) oder einfach umkehren kann. Und alſo heiſst obiger Schluſs eigentlich ſo:

Oberſatz: Alle A ſind B;
Unterſatz: Alle A ſind C;
Unmittlb. Folger. Etliche C ſind A;
Folglich, Etliche C ſind B.

Nimmt man auf dieſe Weiſe die unmittelbare Folgerung zum Unterſatze, ſo hat man *Darii* in der erſten Figur, und der Schluſs iſt rein und richtig. Und gerade eben ſo verwandelt man auch *Darapti* und *Datiſi* in *Darii*, und *Feriſon* in *Ferio*, welches ſich hierauf gründet. Dieſe Umkehrungen des Unterſatzes werden eben durch das p oder s in den mittelſten Sylben von *Darapti* und *Felapton* und von *Datiſi* und *Feriſon* angezeigt. Allein dieſer Kantiſche Beweis trifft nicht die Figuren *Diſamis* und *Bo-*

cardo, welches man gleich daraus sehen kann, dass ihre mittelsten Sylben kein p. haben. Sie werden also mit der vierten Figur abgefertigt werden.

c) Beweis für die vierte Figur.

Die Schlussart in dieser Figur (und eben so *Camestres* und *Barocco* der zweiten und *Disamis* und *Bocardo* der dritten Figur) gründet sich auf so viel mögliche Zwischenschlüsse, dass die allgemeine Regel derselben sehr dunkel und unverständlich ist (oder vielleicht für jede Schlussart eine besondere geben möchte). Um deswillen soll hier nur angegeben werden, um welcher Bedingungen willen eine Schlusskraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieser Vernunftschlüsse ist darum eine richtige Folgerung möglich, weil man entweder durch logische Umkehrung (*per accidens*) oder durch Contraposition die Stellen der Begriffe in den Vordersätzen verändern, und also nach jedem Vordersatze seine unmittelbare Folgerung gedenken kann. So läst sich die Schlussart *Fesapo* z. B. so darstellen:

Obersatz: Kein C ist M;
Unmittlb. Folger. Kein M ist C;
Untersatz: Alle M sind B;
Unmittlb.Folger.Einige B sind M;
Schlussatz: Einige B sind nicht C.

Die beiden unmittelbaren Folgerungen sind aber die beiden Vordersätze zur Schlussart *Ferio* in der ersten Figur, in welche *Fesapo*, vermöge des Anfangs *F*, verwandelt werden kann. Die unmittelbare Folgerung des Obersatzes ist eine einfache Umkehrung, welches auch das s in *Fes* anzeigt; die unmittelbare Folgerung des Untersatzes ist eine logische Umkehrung (*per accidens*), welches auch das *p* in *ap* anzeigt. Die bejahenden Schlüsse sind in der vierten Figur eigentlich nicht möglich, obwohl *Baralip* und *Dibatis* dergleichen seyn sollen. Die Schlüsart *Baralip* heisst z. B. so:

Alle A sind B;
Alle B sind C;
Etliche C sind A.

Dieser Schlufs schliesst nicht aus den Vordersätzen; denn darum ist C noch nicht A, weil es B ist, indem ja einige B seyn können, die nicht A sind. Folglich ist der Untersatz müfsig oder ohne Einflufs auf den Schlufssatz. Soll aber, wie p in *Baralip* anzeigt, der Schlufssatz logisch umgekehrt werden, und alle A sind B heissen, dann ist es *Barbara* der ersten Figur, weil das eigenthümliche Glied des Untersatzes stets das Subject des Schlufssatzes seyn mufs. Das Wort sollte daher *Bamalip* oder *Baramip* heifsen, weil dann die Vordersätze verwechselt werden müssen. Mit *Dibatis* ist es eben so. In *Camestres* der 2. und *Disamis* der 3. Figur ist ebenfalls eine Versetzung der Vordersätze nöthig, wie auch das m anzeiget. Mit *Barocco* in der 2. und *Bocardo* in der 3. Figur ist es derselbe Fall, wie mit *Baralip*.

34. §. 5. Die logische Eintheilung der vier syllogistischen Figuren ist eine falsche Spitzfindigkeit. Es wird zwar in allen diesen Figuren richtig geschlossen, aber nur durch eingemengte Zwischenschlüsse; als solche aber, die einen reinen und einfachen Schlufs enthielten, wie die Logiker bisher geglaubt haben, sind sie falsch. Daher ist nun aller jener gelehrte Kram über die Schlufsarten, in den drei übrigen Figuren, mit sammt den Kunstwörtern und Verwandlungsregeln und Zeichen unnütz. Die erste Veranlassung zu dieser Spitzfindigkeit war, dafs man den Mittelbegriff auf so verschiedene Art versetzen konnte; für unsere Zeiten müssen wir solche leere Spitzfindigkeiten um desto eher verwerfen, da sich die wissenswürdigen Dinge so sehr häufen, und unsere Lebenszeit so kurz ist (S. II, 133 ff.).

35. §. 6. Schlufsbetrachtung. Die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse führen also unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe, die man die erste Figur nennet. Alle andere Versetzungen des Mittelbegriffs geben nun eine richtige Schlufsfolge, indem sie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der einfachen Ordnung der ersten Figur ver-

knüpft ſind. Folgende Anmerkungen ſind übrigens noch wichtig:

a) Ein deutlicher Begriff iſt nur durch ein Urtheil ein vollſtändiger, aber nicht anders, als durch einen Vernunftſchluſs möglich; daher iſt es ein weſentlicher Fehler der Logik, ſo wie ſie gemeiniglich abgehandelt wird, daſs von den deutlichen und vollſtändigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urtheilen und Vernunftſchlüſſen, obgleich jene nur durch dieſe möglich ſind.

b) Verſtand und Vernunft (als logiſche Vermögen) ſind beide das Vermögen, deutlich zu erkennen, und folglich keine verſchiedenen Grundfähigkeiten.

c) Die obere Erkenntniſskraft beruhet demnach ſchlechterdings auf dem Vermögen zu urtheilen, unmittelbar durch den Verſtand, oder mittelbar durch die Vernunft.

(S. II, 138 ff.).

36. Dieſe weitläuftige Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren betrifft übrigens nur die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe, d. i. diejenigen Vernunftſchlüſſe, in denen die Vorderſätze ſchlechthin oder ohne alle Bedingung (kategoriſch) behauptet werden. Wir haben geſehen, daſs dieſe Lehre nichts weiter iſt, als eine Kunſt, durch Verſteckung unmittelbarer Schlüſſe oder ſtillſchweigende Einſchiebung unmittelbarer Folgerungen (*conſequentiae immediatae*) unter die Vorderſätze eines reinen Vernunftſchluſſes den Schein mehrerer Schluſsarten, als derer des Schluſſes in der erſten Figur zu erſchleichen. Dieſe Kunſt würde kein ſonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die kategoriſchen Urtheile, als die, worauf ſich alle andere müſſen beziehen laſſen, in ausſchlieſsliches Anſehen zu bringen, welches aber falſch iſt, ſ. Erfahrungsurtheil 11. (C. 141. *). Die vier ſyllogiſtiſchen Figuren ſind folglich, bei allem Anſchein der Gründlichkeit nichts als Schulfratzen, ſ. Fratzen.

Kant, die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren, in I. Kants ſämtl. klein. Schriften. 2. Band. S. 113 ff.

Deſſ. Critik der reinen Vernunſt. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. H. II. Abſ. §. 19. S. 141 *).

Lambert. Organon, I. Band. Dianoiologie. IV. Hauptſt. §. 197 ff.

Euler. Briefe an eine deutſche Prinzeſſin, 2. Band. 102. und 103. Brief.

Flächenkraft,

ſ. Kraft.

Flieſsende Gröſsen,

continuirliche Gröſsen, ſtetige Gröſsen, *quanta continua*. So werden Gröſsen genannt, wenn an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt (C. 211). Den flieſsenden Gröſsen werden die discreten oder unſtetigen Gröſsen (*quanta discontinua*) entgegengeſetzt, ſ. Continuität.

2. Alle Erſcheinungen überhaupt ſind flieſsende Gröſsen, ſowohl ihrer Anſchauung nach, als extenſive, als der bloſsen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intenſive Gröſsen. Wenn die Syntheſis (Verknüpfung) des Mannichfaltigen der Erſcheinung unterbrochen iſt, ſo iſt dieſes ein Aggregat von vielen Erſcheinungen. Aber eine flieſsende Gröſse giebt ein Quantum. Man nennt zwar auch wohl 13 Thaler ein Geldquantum, und zwar ganz richtig, dann verſteht man aber darunter nicht die einzelnen Thaler, denn dieſe machen zuſammen ein Aggregat aus, ſondern das Ganze, in ſo fern es nicht unterbrochen iſt, z. B. den Gehalt von einer Mark fein Silber. Die 13 runden Thaler aber, als ſolche, können nicht ein Quantum genannt werden, ſondern heiſsen ein Aggregat: d. i. eine Zahl (Anzahl) Geldſtücke. Die Einheit bei

jeder Zahl iſt jederzeit eine fliefsende Gröſse und folglich ein Quantum (C. 212. M. I, 249).

3. Auch der Satz, daſs alle Veränderung flieſſend iſt, kann mit mathematiſcher Evidenz bewieſen werden. Es iſt ein Satz aus der allgemeinen Naturwiſſenſchaft, und iſt in dem Artikel: Abſprung erläutert und bewieſen worden (C. 212 f. M. I, 250).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſch. 2 S. 211 ff.

Flüſſig,

fluidum, *fluide*. Ein Cörper heiſst flüſſig, deſſen Theile von jeder noch ſo kleinen bewegenden Kraft an einander können verſchoben werden, unerachtet ihres noch ſo ſtarken Zuſammenhanges unter einander (N. 88). Jeder Punct eines flüſſigen Cörpers beweget ſich nach allen Directionen mit der ganzen Wirkung der drückenden Kraft hin (N. 91). Diejenige ſtetige (continuirliche oder flieſsende) Materie iſt flüſſig, deren jeder Theil innerhalb des Raums, den ſie einnimmt, durch die kleinſte Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. So iſt das Waſſer flüſſig, und jedes noch ſo kleine Waſſerthierchen kann unter der Oberfläche Waſſertheilchen aus der Stelle bewegen, ſ. Feſt, (S. III, 565). Dem Flüſſigen muſs eigentlich das Starre (Feſte, *rigidum*), wie es auch Euler im Gegenſatze mit dem erſtern gebraucht, entgegengeſetzt werden (S. III, 565 *). Es iſt daher falſch, daſs die Flüſſigkeit ein mittlerer Zuſtand zwiſchen der Feſtigkeit und der gänzlichen Zertrennung der Theile ſei. Die Flüſſigkeit beſtehet nicht darin, daſs die Theile des Cörpers in einem geringern Grade zuſammenhängen. Im Zuſtande der Flüſſigkeit hängen die Theile des Cörpers nicht wenig zuſammen, aber ſie laſſen ſich ohne alle Kraft an einander verſchieben. Ein Beiſpiel giebt das Waſſer, welches in ſeinen Theilen weit ſtärker zuſammenhängt, als man gemeinig-

lich glaubt, wenn man ſich auf den Verſuch mit einer von der Oberfläche des Waſſers losgeriſſenen Platte verläſst, welcher nichts entſcheidet, weil hier das Waſſer nicht in der ganzen Fläche der erſten Berührung, ſondern in einer viel kleinern reiſst, zu welcher es nehmlich durch das Verſchieben ſeiner Theile endlich gelangt iſt, ſo wie etwa ein Stab von weichem Wachſe ſich durch ein angehängtes Gewichte erſtlich dünner ziehen läſst, und alsdann in einer weit kleinern Fläche reiſsen muſs, als man anfänglich annahm. Daſs übrigens ein Cörper, der mehr Gewicht hat, als ein anderer tiefer ſinkt, und alſo mehr Kraft zu haben ſcheint, die Waſſertheile aus ihrer Stelle zu treiben, iſt eine Subreption; denn der Cörper treibt das Waſſer nicht bloſs aus der Stelle, wenn er ſinkt, ſondern hebt das Waſſer auch in die Höhe, und muſs alſo nicht der Reibung der Theile, ſondern dem Gewicht derſelben entgegenwirken, ſ. übrigens Zuſammenhang. Allem Anſehen nach iſt das Flüſſige älter als das Feſte, und ſowohl die Pflanzen als thieriſchen Cörper werden aus flüſſiger Nahrungsmaterie gebildet, ſo fern ſie ſich in Ruhe formt; und es läſst ſich daher wohl denken, daſs die Schönheit der feſten Cörper der Natur und ihrem Vermögen, ſich ohne Zwecke nach ihren Geſetzen äſthetiſch zweckmäſsig zu bilden, zugeſchrieben werden könne (M. II, 768. U. 251), ſ. Configurationen, 8.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allg. Anmerk. zur Dynamik. 2. S. 88 ff.

Sömmering über das Organ der Seele. Kants Brief. S. 84.

Flüſſige,

ſ. Flüſſig.

Folge.

Succeſſion, Wechſel, *ſucceſſio*, *ſucceſſion*. Dieſe Namen giebt man einer der Arten, wie das Beharrliche exiſtirt. Es ſind nehmlich zwei Zeitverhältniſſe möglich,

oder zwei Arten, wie das Beharrliche in der Zeit existiren kann. Das Beharrliche existirt theils so, daſs die Bestimmungen desselben zu gleicher Zeit, theils so, daſs die Bestimmungen dessen zu verschiedener Zeit oder nach einander sind; die letztere Art zu existiren nennt man die Folge, den Wechsel, oder die Succession der Accidenzen an der Substanz (C. 226).

2. Die Folge kann allein in der Zeit vorgestellt werden. Der Wechsel der Erscheinungen kann nur in der Zeit gedacht werden. Die Zeit selbst aber wechselt nicht, sonst müſste noch eine andere Zeit da seyn, in der sie wechselte; sie ist aber dasjenige, in welchem das Nacheinanderseyn nur als Bestimmung der Zeit vorgestellt werden kann, d, i. die Dinge sind in der Zeit nach einander, und bestimmen dadurch die Verschiedenheit der Zeittheile. Die Zeit selbst aber wird nicht wahrgenommen, daher muſs in den Gegenständen etwas Beharrliches als Substrat der Zeit seyn, das zu aller Zeit, und an dem aller Wechsel durch das Verhältniſs der Erscheinungen zu diesem Beharrlichen in der Apprehension wahrgenommen wird. Dies ist nun die Substanz in der Erscheinung, die als Substrat alles Wechsels immer dieselbe bleibt. Diese kann im Daseyn nicht wechseln, daher kann auch ihr Quantum in der Natur weder vermehrt noch vermindert werden. Die Materie in der Welt ist die Substanz, sie kann tausenderlei Gestalten und Zustände bekommen, aber sie kann nie vermehrt oder vermindert werden. Könnte sie das, so wäre sie selbst dem Wechsel unterworfen, dann müſste sie aber irgend woran wechseln, und folglich ein Accidenz und keine Substanz seyn. Wenn ich Holz verbrenne, so wird dadurch die Menge meines Holzes vermindert, aber nicht ein Theil der Materie aus der Natur weggeschafft, aus welcher das Holz bestehet; sondern sie gehet nur in einen andern Zustand über, wird zu Kohle, Asche und Rauch. Wäre das nicht, so müſste sie zu nichts werden, und wieder andere Materie aus nichts entstehen, wodurch alle Erfahrung unmöglich werden würde, indem die leere Zeit, in der die Substanz ihr Ende näh-

me, oder zu nichts würde, und die leere Zeit, aus der fie hervorträte, nicht wahrgenommen werden könnte, und folglich alle unfere Wahrnehmungen unterbrochen und ohne Zufammenhang, folglich keine Erfahrungsurtheile, fondern höchftens nur Wahrnehmungsurtheile möglich feyn würden (C. 225).

3. Unfere Apprehenfion des Mannichfaltigen ift jederzeit fucceffiv, d. i. die Vorftellungen folgen in ihr immer auf einander. Wir müffen nun beftimmen können, ob diefes auf einander folgen blofs in unferm Gemüth oder auch in dem Gegenftande fei, darum mufs nothwendig etwas Bleibendes (der Subftanz) zum Grunde liegen, woran alles auf einander folget. Nur in dem Beharrlichen (der Subftanz) ift alfo das Zeitverhältnifs möglich, welches die Folge heifst, d. i. das Beharrliche ift das Subftratum der Zeit felbft, an welchem aller Wechfel in der Zeit als eine Zeitbeftimmung allein möglich ift. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das Correlatum aller Folge, aus. Denn der Wechfel trifft die Zeit felbft nicht, fondern nur die Erfcheinung in der Zeit; denn fonft müfste wieder eine andere Zeit zum Grunde liegen, in welcher die Zeittheile mit einander wechfelten. Eben fo wechfeln nicht die Theile der Subftanz mit einander, fo dafs der eine Theil verginge und der andere entftände, fondern nur die Beftimmungen der Subftanz oder die Accidenzen. In der Folge ift das Dafeyn immer verfchwindend und anhebend, und hat niemals die mindefte Gröfse; erft durch das Beharrliche bekömmt das Dafeyn eine Dauer oder eine Zeitlänge, deren beide Endpuncte nun das Anheben und Verfchwinden werden, fo dafs nun ein Zeitverhältnifs oder vielmehr ein Verhältnifs in der Zeit erft möglich wird, weil durch die Dauer erft wirkliche Zeitgröfsen vorhanden find. So ift alfo aller Wechfel in der Zeit nur ein *modus* (eine Art) der Exiftenz deffen, was bleibt und beharrt. Was wechfelt gehört nur zu den Beftimmungen (Accidenzen) der Subftanz (C. 225 ff. M. I, 266).

4. Selbft der gemeine Verftand hat zu allen Zeiten nur von den Accidenzen eine Folge vorausgefetzt. Aber

noch nie hat vor Kant ein Philosoph den Satz bewiesen, dass in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseyns ist. Nach Leibnitz (Tiedemann Geist der spekul. Philos. 6. Band. S. 384.) hat die Folge (ganz richtig) einen Anfang; bei zufälligen Dingen (sagt er) geht die Analyse ohne Aufhören fort, und man kann daher in der Succession keinen ersten Augenblick annehmen. Ohngeachtet dieser richtigen Vorstellung von der Folge konnte er dennoch nicht die Nothwendigkeit der Substanz beweisen, und leugnete sogar die Substanzialität der Materie. (C. 227. M. I, 267).

5. Bei der Folge ist die Identität des Substratums unentbehrlich, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Die Substanz kann also nicht entstehen und nicht vergehen; allein diese Beharrlichkeit ist nichts weiter, als die Art, uns das Daseyn der Dinge in der Erscheinung vorzustellen. Eben so ist es aber auch damit, dass der Wechsel ohne Anfang und Ende ist; dies ist ebenfalls nichts anders, als wie es mit den Erscheinungen im Felde der Erfahrung seyn muss, deren Einheit bei einem Uebergange eines Zustandes in Nichts oder Anfange desselben aus Nichts nicht möglich seyn würde. Beides ist also der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache gar nicht entgegen; denn diese Abhängigkeit betrifft ja die Dinge an sich und nicht die Erscheinungen, welche nicht erschaffen seyn können; nimmt man aber an, dass die Sinnenwesen Dinge an sich sind, so ist dieser Widerspruch unauflöslich. Fängt der Wechsel der Zustände der Dinge mit diesen Dingen selbst zuweilen an, und hört er zuweilen auf, so ist dadurch aller Zusammenhang unterbrochen, auch bin ich dann nie sicher, ob nicht jeden Augenblick ein Zustand aus nichts hervorgeht und in nichts übergehet. Ist aber der Wechsel der Zustände der Dinge mit diesen Dingen selbst ohne Anfang, so giebt es keinen Schöpfer der Welt, und man muss folglich entweder auf alle Sicherheit der Erkenntniss und alle Erfahrung oder auf einen Gott Verzicht thun. Dieser Wi-

derspruch verschwindet, wenn die Schöpfung die Dinge an sich, die Ewigkeit der Substanzen aber und ihres Wechsels die Erscheinungen, als Gegenstände der Erkenntniss sinnlicher Wesen, betrifft (C. 229).

6. Man kann dasjenige, was im Daseyn einer Substanz wechseln kann, nur logisch absondern. Suarez (Tiedemann a. a. O. 5. B. S. 455), der hiebei seiner Einbildungskraft unstreitig zu viel nachgegeben hat, behauptete, solche Accidenzen, von welchen äussere Benennungen hergenommen werden, befänden sich nicht in ihrem Subjecte. Welche Accidenzen nun an sich, und verschieden von der Substanz, eigene Realität (*entitatem*) haben, zu deren Wesen gehöre innere Fähigkeit, in einer Substanz zu seyn. Baumgarten hingegen (Metaphysik §. 129) urtheilet ganz anders: „Die Accidenzen, sagt er, können nicht anders, als in andern Dingen, wirklich seyn. Nun sind ausser den Substanzen und Accidenzen keine andern Dinge möglich; folglich können Accidenzen nur in Substanzen möglich seyn, oder kein Accidenz ist ausser seiner Substanz wirklich. Da nun alle wesentlichen Stücke, Eigenschaften, zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse der Dinge Accidenzen, das ist Dinge sind, die bloss als Bestimmungen anderer Dinge wirklich sind, so können sie nicht anders wirklich seyn, als in Substanzen." Diese Bestimmung des Accidenz ist auch ganz richtig, eigentlich kann man sie realiter von der Substanz nicht trennen, weil sie sonst selbst Substanzen, oder für sich bestehende Dinge seyn würden. Das Befinden in einer Substanz stellt sich Suarez auch ein wenig zu materiell vor, als ein Liegen in, ein mögliches Herausnehmen aus ihnen. Daher ist es richtiger, wenn man dem Accidenz nicht ein besonderes Daseyn beilegt, sondern es nur durch die Art bezeichnet, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt ist (C. 230).

7. Nur der Zustand der Dinge folgt auf einander, die Dinge selbst bleiben, ob sie sich wohl verändern,

und immer andere und andere Accidenzen haben. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; so können wir sagen, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck: das Wandelbare leidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel. Einige Bestimmungen der Substanz hören nehmlich auf, und andere heben wieder an, also sind es die Bestimmungen, welche auf einander folgen, durch welche Folge das Beharrliche (die Substanz) verändert wird. Denn aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung. Das Entstehen und Vergehen der Substanz aber wären keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subject als mit entgegengesetzten Bestimmungen existirend voraussetzt, mithin als beharrend (C. 233). Uebrigens ist die Succession des Mannichfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist, das Schema der Ursache; denn die Folge des Mannichfaltigen im Gegenstand ist das, was es möglich macht, durch den Begriff der Ursache eine nothwendige Verknüpfung in die Folge zu bringen, und sie dadurch von der subjectiven Folge in der Apprehension des Mannichfaltigen zu unterscheiden, deren Verknüpfung durchs empirische Bewustseyn nur zufällig ist (C. 183). Die Folge ist nehmlich in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorhergehen und folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einander folgenden Vorstellungen kann eben sowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Im Object aber muss ein Theil des Mannichfaltigen nothwendig folgen, der andere nothwendig vorhergehen. In einem empirischen Urtheil muss also die Folge bestimmt seyn, d. i. jede Begebenheit setzt eine andere Erscheinung der Zeit nach voraus, worauf sie nothwendig folgt (C. 246. M. I. 290. C. 230. f.). Das Uebrige von der Folge s. im Artikel: Veränderung, wie auch in den Artikeln: Accidenz, Analogie der Substanzialität und Anfangen.

8. Uebrigens heisst Folge auch zuweilen so viel als Bedingtes (*dependens*) überhaupt, d. i. dasjenige, was

ſich aus der Bedingung begreifen läſst. Nun kann eine Bedingung entweder eine ſolche ſeyn, aus der ſich das Daſeyn einer Erſcheinung begreifen läſst, dann iſt es eine Urſache und die Folge eine Wirkung, oder aus der ſich eine Erkenntniſs begreifen läſst, dann iſt es ein Grund und die Folge das Gegründete, das in dem Grunde oder der Bedingung gegründet iſt.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183 — II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224. ff. — B. S. 232. ff.

Baumgartens Metaphyſik. §. 129.

Tiedemanns Geiſt der ſpekul. Philoſ. 5. Band. S. 455. — 6 Band. S. 384.

Fontanelle,

ſ. Wirbel.

Form,

ſ. Materie.

Formale,

ſ. Idealismus, Natur, Regel und Zweckmäſſigkeit.

Formel,

formula, *formule*. So nennt man eine Regel, die im Ausdrucke genau beſtimmt iſt. Aus den algebraiſchen Rechnungen, wenn ſie vollendet ſind, ergeben ſich Formeln, d. i. genau beſtimmte Regeln, wie ſich die Aufgabe in allen beſondern Fällen, die unter der Regel ſtehen, auflöſen läſst. Z. B. $\frac{\sqrt{(a^2 - c^2)}}{2}$ iſt eine Formel, die Puncte A und B in der Ellipſe (Fig. 4.), welche die Brennpuncte heiſsen, aus dem Mittelpunct, der hier

zwischen den Puncten A und B, in der Linie FG liegt, und mit einem Strichelchen bezeichnet ist, zu finden. In dieser Formel bedeutet nehmlich a die Linie FG, welche die grosse Axe heisst; c eine Linie, die senkrecht auf FG in dem Punct, wo das Strichelchen ist, steht, auf beiden Seiten dieser Linie bis an die krumme Linie oder Ellipse geht, die kleine Axe heisst, und hier nicht gezeichnet ist. Und so giebt nun die Formel folgende, durch den Ausdruck genau bestimmte Regel: man multiplicire die Zahl, welche die Länge der grossen Axe FG ausdrückt, mit sich selbst, wodurch man das Quadrat dieser Zahl bekömmt, eben das thue man mit der Zahl c, welche die kleine Axe ausdrückt. Man ziehe nun das letztere Quadrat c^2 von dem erstern a^2 ab, aus dem, was übrig bleibt, dem Rest, ziehe man die Quadratwurzel, d. h. suche die Zahl, welche mit sich selbst multiplicirt diesen Rest giebt. Diese Quadratwurzel nehme man halb, oder dividire sie mit der Zahl 2, so bekömmt man eine Zahl, welche die Länge der beiden gleich langen Stücke der Linie FG von dem Strichelchen oder dem Mittelpunct der Ellipse bis A, oder bis B, ausdrückt. Alles das, was ich jetzt mit so vielen Worten gesagt habe, drückt nun die kleine Formel $\frac{\sqrt{(a^2 - c^2)}}{2}$ ganz bestimmt aus.

2. Ein Recensent der Critik der praktischen Vernunft wollte etwas zum Tadel dieser Kantischen Schrift sagen, und sagt eben dadurch etwas zu ihrem Lobe. Er meinte nehmlich, Kant habe in derselben kein neues Princip der Moralität aufgestellt, sondern nur eine neue Formel. Kant wollte ja nehmlich nicht einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diesen gleichsam zuerst erfunden haben; denn damit würde er ja behauptet haben, die Welt sei vor ihm, in dem, was Pflicht ist, gänzlich unwissend, oder in durchgängigem Irrthume gewesen. Diese Behauptung wäre ja gleichgeltend mit der, es habe vor ihm noch kein Mensch irgend sittlich gut gehandelt. Der Mathematiker nennt

nun, wie wir gesehen haben, diejenige Regel, welche das, was zu thun ist, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läfst, eine Formel. Es kann also eine Formel, die dieses in Ansehung aller Pflicht thut, wahrlich nichts Unbedeutendes und Entbehrliches seyn. Denn diese Formel bestimmt ja ganz genau und läfst es nicht verfehlen, was ich zu thun habe, wenn ich der Aufgabe, worin meine Pflicht zu thun, genügen will. Diese Formel für alle Pflicht ist:

> Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

(P. 14. 54.)

Forscher der Begriffe,

s. Philosoph.

Fratzen,

beccefelenae, *frasque*. Unnatürliche Dinge, in so ferne das Erhabene darinnen gemeint ist, ob es gleich wenig oder gar nicht darinnen angetroffen wird. Denjenigen, der eine Neigung zu Fratzen hat, d. i. sie liebt, nennt man einen Grillenfänger (S. II, 303).

2. Beispiele. Die Duelle, ein elender Rest der alten Ritterschaft aus einem verkehrten Begriffe des Ehrenrufes, sind Fratzen; denn die Kühnheit des Duellanten soll das Duell erhaben machen, und die Unsittlichkeit dieser unnatürlichen Sache macht sie doch durchaus unedel. Klöster und Gräber, um lebendige Heilige einzusperren, Casteiungen, Gelübde, Stundenlange Gebete, Gottesdienst in der Nacht, ein blofs beschauliches Leben führen sind Mönchstugenden und Fratzen. Hei-

lige Knochen, heiliges Holz, und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des grofsen Lama von Thibet nicht ausgefchloffen, unter dem Namen der Reliquien, find Fratzen. Die Verwandlungen des Ovid find Frazzen, denn fie find unnatürlich, und können daher das Gefühl des Erhabenen in uns nicht mehr erwecken; die Feenmährchen des franzöfifchen Aberwitzes, taufend und eine Nacht und dergl. find die elendeften Fratzen, die jemals find ausgeheckt worden (S. II, 305).

3. Die Werke des Verftandes und des Scharffinnes können ebenfalls Fratzen feyn oder enthalten, in fo fern in ihnen felbft oder in ihren Gegenftänden etwas für das Gefühl ift. So wird z. B. die Philofophie durch viele leere Spitzfindigkeiten entftellt, und der Anfchein der Gründlichkeit hindert nicht, dafs die vier fyllogiftifchen Figuren nicht zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten. Denn diefe Figuren find wirklich nicht in der Vernunft und in fo fern unnatürlich. Der Scharffinn, der darauf verwendet ift, und der Gegenftand felbft, der die ganze Operation der Vernunft vollftändig darzuftellen fcheint, würde erhaben feyn, aber das Erhabene fällt dadurch gleich weg, wenn man weifs, dafs jener Scharffinn Spitzfindigkeit und die ganze Lehre falfch ift (S. II, 306). f. Figur.

4. Wenn ein Verftand, der das Abentheuerliche liebt, noch fchwächer wird, fo-geräth er auf Fratzen, und glaubt dann z. B. an bedeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen (S. II, 317). Die Indianer haben einen herrfchenden Gefchmack an Fratzen von derjenigen Art, die ins Abentheuerliche einfchlägt. Ihre Religion befteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheuerer Geftalt, der unfchätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanumann, die unnatürlichen Büfsungen der Fakirs (heidnifchen Bettelmönche) u. f. w. find in diefem Gefchmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demfelben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, ift ein fcheusliches Abentheuer diefer Art. Welche läppifche Fratzen enthalten nicht die

weitschichtigen und ausstudirten Complimente der Chineser; selbst ihre Gemählde sind fratzenhaft und stellen wunderliche und unnatürliche Gestalten vor, dergleichen nirgends in der Welt anzutreffen sind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum, weil sie von uraltem Gebrauche sind, und keine Völkerschaft hat deren mehr als diese. Man begeht z. B. noch in Peking die Ceremonie, bei einer Sonnen- oder Mondfinsterniss den Drachen zu verjagen, der diese Himmelscörper verschlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den ältesten Zeiten der Unwissenheit bei, ob man gleich jetzo besser belehrt ist (S. II, 371). Die Barbaren, die in das römische Reich einfielen, und den Untergang desselben verursachten, führten einen gewissen verkehrten Geschmack in die Baukunst ein, den man den Gothischen nennt, und der auf Frazzen hinausläuft. Auch in den Wissenschaften und den übrigen Gebräuchen sah man nur Fratzen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falsche Kunst geführt ward, nahm eher eine jede andere unnatürliche Gestalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Uebertriebenen, oder beim Läppischen. Auch die Wissenschaften und Sitten wurden durch elende Fratzen entstellt, und man bemerkte, dass der Geschmack nicht leicht auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem übrigen, was zum feineren Gefühle gehört, deutliche Zeichen seiner Verderbniss darzulegen. Die Klostergelübden machten aus einem grossen Theile nutzbarer Menschen zahlreiche Gesellschaften emsiger Müssiggänger, deren grüblerische Lebensart sie geschickt machte, tausend Schulfrazzen auszuhecken, welche von da in die grössere Welt ausgingen und ihre Art verbreiteten (S. II, 376. ff.).

Kant. Beob. über das Gef. des Schön. u. Erhab. 2. Abschn. S. 16. — S. 18. f. — S. 34. — 4. Abschn. S. 101. f. — S. 108. ff.

Freigeisterei.

Diesen Namen führt die Denkungsart, oder der Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu er-

kennen (S. III, 302.) Sie führt den Namen der Freigeisterei davon, dass das selbstthätige Princip in dem Menschen, der diese Denkungsart hat, der Geist, sich von aller Abhängigkeit frei machen will, und die wahre Freiheit, die moralische, selbst für Abhängigkeit hält, weil diese Freiheit seiner Neigung entgegen ist, die doch, wenn sie ihn beherrscht, eine wahre Fessel ist.

Freiheit,

absolute Selbstthätigkeit, *libertas*, *liberté*. Man giebt diesen Namen einer Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt (U. 174), oder einer unbedingten Vernunftcausalität (U. 342). Sie ist eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft. Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, für den kein angemessenes Beispiel in irgend einer Erfahrung zu finden ist; ein Begriff, dessen Gegenstand ausser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 7. K. XVIII) Man s. hiervon den Artikel: *A priori* 22. f.

2. Man kennt in der Metaphysik dreierlei Arten der Freiheit, die transscendentale, die praktische und die gesetzliche Freiheit, welche letztern beiden man auch die moralische und juridische Freiheit nennen kann, von welchen wir das nöthigste unter eigene Abschnitte bringen wollen.

Transscendentale Freiheit, oder Freiheit im strengsten Verstande. (P. 51).

3. Betrachten wir Erscheinungen als gegeben, so fordert die Vernunft jederzeit die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Er-

ſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne (C. 443). Ein ſolches abſolut Erſtes der Reihe in Anſehung der Reihe der Cauſalbedingungen oder Urſachen heiſst die transſcendentale Freiheit oder abſolute Selbſtthätigkeit *(libertas transſcendentalis, ſ. ſpontaneitas abſoluta)* (C. 446). Sie iſt eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweiſe, und zwar regreſſiv, fortgeſetzten Syntheſis der Urſachen ſucht (C. 443. f.). Jede Wirkung hat nehmlich eine Urſache und dieſe wieder eine Urſache, und das ſo fort; die Vernunft ſucht nun die Vollſtändigkeit dieſer Reihe in der Zeit zurückgehender oder auffteigender (regreſſiver) Urſachen, das heiſst, die letzte im Auffteigen oder die erſte im Abſteigen, d. i. diejenige, die weiter keine andere vorausſetzt. Wenn man ſich dieſe Reihe der Urſachen in der Einbildung vorſtellt, ſo hat man eine abſolut totale Reihe von Urſachen, d. i. eine ſolche, in der in aller Abſicht keine Urſache fehlt, in der alſo auch die erſte, d. i. diejenige, welche keine Urſache weiter hat, oder die unbedingte Urſache mit enthalten iſt. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt nur eine Idee, d. i. die Forderung unſerer Vernunft, welche ſtets Vollſtändigkeit ſucht, macht, daſs wir uns auch eine ſolche Vollſtändigkeit der Urſachen durch die Einbildungskraft, und alſo auch die Vernunftidee einer unbedingten oder abſolut erſten Urſache vorzuſtellen ſuchen; aber man kann, wenigſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob eine ſolche unbedingte Urſache bei Erſcheinungen auch möglich ſei. Wenn man ſich alles durch die bloſsen reinen Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung vorſtellt, ſo kann man allerdings geradezu ſagen, daſs zu einer gegebenen Wirkung auch die ganze Reihe der einander ſubordinirten Urſachen gegeben ſei (C. 444).

4. Die transſcendentale Freiheit iſt alſo nichts anders, als die (empiriſch) unbedingte Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung (C. 447. 589); d. i. eine ſolche Cauſalität, die von keiner Cauſalität irgend einer andern Urſache in der Er-

ſcheinung weiter abhängig iſt, und folglich als Urſache abſolut iſt.

5. Es ſei ein Sohn eine ſolche Wirkung in der Erſcheinung, die Urſache dieſes Sohnes iſt ſein Vater, dieſer Vater hat wieder einen Vater, dieſer Vater wieder einen Vater und ſo fort; da dieſe Väter aber alle Erſcheinungen ſind, ſo ſind ſie alle als Urſachen von einander in der Zeit, das iſt als Urſachen nach einander vorhanden, hierdurch entſteht nun eine Reihe auf einander folgender und von einander abhängiger Urſachen, welche angeſchauet werden können, und die ſucceſſive Syntheſis dieſer Urſachen in der Anſchauung ſoll nun im Regreſſus oder im Rückgang vom Sohn zum Vater vollſtändig ſeyn, ſ. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollſtändigkeit dieſer Reihe von Söhnen und Vätern, d. i. ob man in der Natur, wenn man in der Anſchauung vom Sohn zum Vater zurückgehen könnte, endlich auf einen abſolut erſten Vater kommen würde, d. h. auf einen ſolchen Vater, der keinen Vater weiter hätte, und folglich kein Sohn wäre, iſt uns, die wir jetzt keine Facta annehmen, ſondern aus Gründen dieſe Sache unterſuchen wollen, noch ein Problem (eine unentſchiedene Aufgabe). Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht ſich eine Vorſtellung von der Vollendung dieſer Reihe von Söhnen und Vätern; es mag nun übrigens möglich ſeyn, oder nicht, in der Natur eine ſolche Erſcheinung zu finden, von der man ſagen könnte, es iſt wirklich ein abſolut erſter Vater, der kein Sohn von einem andern Vater iſt (C. 444).

6. Es ſtellt alſo die Vernunft die Reihe von Urſachen zu einer gegebenen Wirkung ſo vor, als ſei das Unbedingte (hier eine Urſache, die keine Wirkung von einer andern Urſache iſt) in dieſer Reihe nothwendig enthalten. Wie dieſe Totalität (Vollſtändigkeit der Reihe) zu Stande zu bringen ſei, und ob ſie zu Stande gebracht werden könne, d. i. ob es in jener Reihe von Söhnen und Vätern wirklich einen abſolut erſten Vater ge-

be, und wie das möglich sei, wollen wir jetzt unausgemacht lassen. Soviel aber sehen wir ein, dass die Vernunft hier den Weg nimmt, dass sie von der Idee der Vollständigkeit der Reihe ausgehet, ob sie gleich eigentlich die unbedingte Ursache (die keine Wirkung weiter ist) zur Endabsicht hat. Kant nennt alle solche transscendentalen Ideen, d. i. Vernunftvorstellungen, die uns die Möglichkeit unsrer Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen, dergleichen die transscendentale Freiheit ist, so fern sie die absolute Vollständigkeit in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe; theils wegen eben dieser unbedingten Vollständigkeit (die man sich in dem Begriff Welt denkt), worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, theils weil sie lediglich auf die Verknüpfung der Erscheinungen, mithin die Synthesis in der Erfahrung gehen (C. 434). Die Idee der transscendentalen Freiheit ist also ein Weltbegriff (oder, welches dasselbe sagen will, eine kosmologische Idee); theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und die Idee der transscendentalen Freiheit auch nur auf das Unbedingte unter den Erfahrungsursachen gerichtet ist, theils auch, weil das Wort Welt hier die absolute Vollständigkeit des Inbegriffs existirender Dinge bedeutet, und der Begriff der Freiheit eben diese Vollständigkeit bei den Erfahrungsursachen möglich machen soll. Da ferner die Freiheit ein transscendenter Begriff ist, d. i. ein solcher, der die Synthesis der Erfahrungsursachen bis über alle mögliche Erfahrung hinaus treibt, so kann sie auch schon darum ganz schicklich ein Weltbegriff genannt werden. Die Weltbegriffe theilen sich aber wieder in zwei Arten, in Weltbegriffe in engerer Bedeutung, d. i. solche, welche die Vorstellung der Vollständigkeit der Anschauung selbst, und in transscendente Naturbegriffe, welche die Vorstellung der Vollständigkeit des Daseyns der Erscheinungen möglich machen; die Idee der transscendentalen Freiheit ist ein transscendenter Naturbegriff, denn er macht die Vor-

ſtellung der Vollſtändigkeit der Natururſachen, alſo des Daſeyns der Erſcheinungen möglich, obwohl nicht der Wirklichkeit ſolcher abſoluten Erſcheinungen ſelbſt (C. 444. 447. f.).

7. Nimmt man, gegen Kants kritiſchen Idealismus, an, daſs die Dinge in der Natur nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich ſind, ſo kann man eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs es in der Welt Urſachen nach Freiheitsgeſetzen, oder abſolut erſte Urſachen giebt, als daſs es keine giebt (C. 472. ff. M. I, 530. 533).

8. Der Beweis nehmlich dafür, daſs es abſolut erſte Urſachen, oder Urſachen nach Freiheitsgeſetzen in der Welt geben muſs, iſt kürzlich dieſer: Gäbe es keine ſolche abſolut erſte Urſache in der Welt, ſo wären alle Wirkungen ohne hinreichend beſtimmte Urſache, denn alsdann wäre jede Urſache immer wieder die Wirkung von einer andern Urſache, folglich gäbe es keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen, folglich fehlte es alsdann an einer hinreichend beſtimmten Cauſalität (M. I, 531. C. 472. 474).

9. Soll demnach ein Sohn in jener Reihe der Söhne und Väter eine Urſache haben, die hinreichend beſtimmt iſt, ſo muſs es einen erſten Vater in dieſer Reihe geben, der nicht, wie die andern Väter, Sohn eines andern Vaters iſt. Frage ich nehmlich nach der Urſache des Sohnes, ſo bekomme ich zur Antwort, das iſt ſein Vater; aber, ſagt die Vernunft, das iſt mir noch nicht genug, welches iſt denn die Urſache des Vaters? Antwort, der Vater dieſes Vaters oder der Groſsvater, u. ſ. w. Aber, ſagt die Vernunft, das iſt alles nicht hinlänglich, ich will die hinreichend beſtimmte Urſache wiſſen von allen dieſen Vätern und Söhnen, denn ſonſt fehlt mir immer noch etwas, immer noch die hinreichende Urſache. Dieſer Forderung der Vernunft zu genügen, muſs alſo eine Urſache

in der Welt angenommen werden, die nicht weiter Wirkung, ein Vater, der nicht weiter Sohn ist, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, oder eine solche Beschaffenheit gewisser Ursachen in der Welt, dass sie eine Reihe von Erfahrungsgegenständen oder Naturveränderungen von selbst anfangen, ohne dass sie darin von einer andern Ursache abhängen. Das heisst, es muss transscendentale Freiheit geben, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Veränderungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist (M. I, 532. C. 474).

10. Der Beweis dafür, dass es keine absolut ersten Ursachen, oder Ursachen nach Freiheitsgesetzen in der Welt geben kann, ist folgender: Gesetzt, es gäbe eine Freiheit im strengsten d. i. transscendentalen Verstande (P. 51); so wäre das eine ganz besondere Causalität, nach welcher die Begebenheiten in der Welt erfolgen könnten, nehmlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin (ohne weitere vorhergehende Ursache) anzufangen. Es wird also durch diese Selbstthätigkeit (Spontaneität) nicht nur eine Reihe schlechthin angefangen, sondern diese Selbstthätigkeit wird zur Hervorbringung dieser Reihe selbst schlechthin bestimmt, d. i. die Causalität derselben fängt an, ohne weitere Ursache, so dass keine die Causalität nach Gesetzen bestimmende Ursache weiter vorhergeht. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus. Aus diesem Zustande darf aber der Anfang des Handelns bei der transscendentalen Freiheit nicht erfolgen, sonst wäre es kein absolut erster Anfang. Folglich ist die transscendentale Freiheit dem Causalgesetze zuwider, denn es würde sonst etwas ohne alle Ursache erfolgen. Eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen würde alle Einheit der Erfahrung aufheben, und ist also ein leeres Gedankending, d. i. eine Vorstellung ohne allen wirklichen Gegenstand, an dem sie angetroffen würde (C. 474. f. M. I. 534).

11. Der Zuſammenhang und die Ordnung der Weltbegebenheiten hängt alſo von Urſachen ab, die immer wieder von Urſachen abhängen, ohne daſs es möglich wäre, je auf eine abſolut erſte Urſache zu kommen. *Transſcendentale Freiheit* (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur iſt eine *blinde* Cauſalität, aus der ſich nichts begreifen läſst, und wir haben nichts als Natur oder Abhängigkeit von Urſachen. Die transſcendentale Freiheit iſt zwar eine *Befreiung* vom *Zwange*, aber auch vom *Leitfaden* aller Regeln. Geſetze der Freiheit können nicht mit den Geſetzen der Cauſalität im Weltlaufe abwechſeln, weil die Freiheit nicht von einer vorhergehenden Urſache abhängt, und folglich den Zuſammenhang der Urſachen unterbrechen und Lücken machen würde. *Natur* alſo und *transſcendentale Freiheit* unterſcheiden ſich wie Geſetzmäſsigkeit und Geſetzloſigkeit, die erſtere bringt zwar das Forſchen nach der Abſtammung der Begebenheiten nie zur Ruhe, dahingegen das Blendwerk von Freiheit dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen dieſe Ruhe verheiſst, aber bloſs den Knoten durchhauet, den Leitfaden der Regeln dadurch zerreiſst, und alle zuſammenhängende Erfahrung unmöglich macht (C. 475. M. I. 535).

12. *Anmerkungen zur Behauptung, es gebe eine transſcendentale Freiheit.* Die *transſcendentale* Freiheit macht bei weitem nicht den ganzen Inhalt des Begriffs der *pſychologiſchen* Freiheit (Unabhängigkeit von *äuſsern* oder *cörperlichen Willensbeſtimmungen*) aus, welcher groſſen Theils aus der Erfahrung entſprungen iſt. Die Freiheit, von der hier geredet wird, iſt die abſolute Spontaneität der Handlungen überhaupt, oder die Unabhängigkeit von *allen* beſtimmenden *Urſachen*, und das hat in der Frage über die Freiheit des Willens von jeher die ſpeculative Vernunft in groſse Verlegenheit geſetzt. Von dieſer transſcendentalen Freiheit iſt nun die Frage, ob ſie angenommen werden müſſe. Denn die Möglichkeit einer Cauſalität kann nie gezeigt werden. Nun iſt in obigem Beweiſe (8) die Nothwendigkeit eines erſten Anfangs

einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zwar eigentlich nur in so fern dargethan werden, als sie zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen dass man alle nachfolgenden Zustände für eine Abfolge nach blossen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) wäre, so wäre es uns nunmehr auch erlaubt, den Substanzen in der Welt ein Vermögen aus Freiheit zu handeln beizulegen. Wenn ich jetzt z. B. völlig frei von meinem Stuhle aufstände, so finge eine neue Reihe der Begebenheiten schlechthin an (C. 477. f. M. I. 536).

13. Die Bestätigung von dem Bedürfnisse der Vernunft, in der Reihe der Natururfachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daraus sehr klar in die Augen, dass (die Epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache. Denn aus blosser Natur konnten sie keinen ersten Anfang begreiflich machen (C. 478. M. I, 537).

14. Anmerkungen zur Behauptung, es gebe keine transscendentale Freiheit (10). Die Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transscendentalen Physiokratie), im Widerspiel mit der Lehre von der Freiheit, sagen: wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nöthig ein dynamisch Erstes der Causalität nachzusuchen. Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit in der Erfahrung eine solche Voraussetzung nothwendig macht, so hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, dass der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen ist, s. Folge (C. 478. M. I, 538).

15. Es werde indessen auch ein transscendentales Vermögen der Freiheit zugegeben, um die Welt-

veränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur ausserhalb der Welt seyn müssen (eine anmasende Voraussetzung!). In der Welt selbst, den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt seyn, weil alsdann der Zusammenhang der nach allgemeinen Gesetzen sich einander nothwendig bestimmenden Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, gröfstentheils verschwinden würde. Denn es läfst sich nach einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit, das den Naturzusammenhang beständig unterbricht, kaum mehr Natur denken; weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der blofsen Natur regelmäfsig und gleichförmig seyn würde, dadurch verwirret und unzusammenhängend gemacht werden würde (C. 479. M. I, 539).

16. Es ist übrigens merkwürdig, dafs der Begriff einer obersten Ursache bei einer blofs wirkenden Natur für Erfahrungsbegriffe zu grofs, und der Begriff einer transscendentalen Freiheit wiederum zu klein ist, d. i. beide nicht passen wollen. Man nehme an, in allem, was in der Welt geschieht, sei nichts, als Natur. Das heifst, es geschehe alles durch Natursachen, folglich so, dafs nirgends ein absolut erster Anfang der Begebenheiten sei (11). Es gebe also in der Welt keine Ursachen durch Freiheit, und keine Reihe der Veränderungen hänge von einer solchen Ursache ab, sondern immer von Ursachen, die wieder ihre Ursachen haben. Es erfolge also alles nach Naturgesezzen. So ist die Causalität der Ursache immer wieder etwas, das geschieht, und folglich durch seine Ursache geschieht. Man mufs also dieser Causalität wegen immer weiter und weiter zurückgehen, seinen Rückschritt (Regressus) von Ursache zu Ursache, zu immer höhern und höhern Ursachen fortsetzen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen,

alle Urfachen für eine einzige Veränderung zu erforfchen, wenn fie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in auffteigender Linie) mufs ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer oberften Urfache ift alfo bei einer blofs wirkenden Natur für allen unfern Begriff, wenn wir Einheit in die Weltbegebenheiten bringen, und fie durch die Synthefis der Wahrnehmungen zufammenfaffen wollen, zu grofs, wir können die oberfte Urfache nicht erreichen (C. 516. M. I, 587).

17. Eine ganz andere Bewandnifs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung der Veränderung wählt, und eine transfcendentale Freiheit annimmt. Gefetzt alfo, es ereigneten fich hin und wieder Begebenheiten, welche von felbft gewirkt wären, fo dafs keine vorhergehenden Natururfachen fie hervorgebracht hätten. Das wären alfo Erzeugungen aus einer transfcendentalen Freiheit, welche die Begebenheiten von felbft angefangen hätte, und alfo die abfolut erfte und unbedingte Urfache derfelben, fo dafs diefe mit gar nichts vorhergehenden in Anfehung diefer Begebenheit zufammenhinge. So verfolgt uns wieder das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgefetze, wir können es nicht laffen, zu fragen, warum ift die Reihe eben angefangen worden, was ift die (wirkende) Urfache diefer Begebenheit? Diefes Warum nöthigt uns alfo, dennoch über diefen Ruhepunct, den uns die transfcendentale Freiheit fetzen will, hinauszugehen. Folglich ift die Vollftändigkeit der Verknüpfung der Weltveränderungen durch den transfcendentalen Begriff der Freiheit wieder zu klein (C. 516. M. I, 588).

18. Auflöfung diefes Widerftreits. Man kann fich nur zweierlei Caufalität denken, in Anfehung deffen, was gefchieht. Die eine ift die Caufalität nach der Natur, da eine Urfache der Naturbegebenheiten gefetzt wird, die immer wieder die Wirkung einer andern Urfache ift, und das fo fort. Hierdurch

werden zwei Zuſtände, die auf einander folgen, mit einander in eine nothwendige Verknüpfung nach einer Regel geſetzt. Nun beruht die Cauſalität auf Zeitbedingungen, d. i. die Urſache muſs, der Zeit nach, vor der Wirkung hergehen. Wäre aber dieſer vorhergehende Zuſtand immer geweſen, ſo hätte auch die Wirkung immer geweſen ſeyn müſſen. Nun iſt aber die Wirkung erſt in der Zeit entſtanden, folglich muſs auch der vor ihr hergehende Zuſtand, als ihre Urſache, in der Zeit entſtanden ſeyn. Folglich bedarf dieſe Urſache wieder eine Urſache, die vor ihr herging (C. 560. M. I, 647).

19. Die andere Cauſalität iſt die aus Freiheit. Dieſe Cauſalität, im transſcendentalen Verſtande, iſt das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen (C. 561). Sie iſt eine reine transſcendentale Idee, die

a. nichts von der Erfahrung entlehntes enthält;

b. deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimmt gegeben werden kann, weil die Cauſalität nach der Natur (18) ein allgemeines Naturgeſetz iſt.

(M. I, 648. C. 561.)

20. Die Aufgabe über die Freiheit iſt alſo transſcendental. Kant behauptet daher mit Recht, daſs die Auflöſung dieſer Frage lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäftigen muſs, da dieſe Aufgabe auf dialektiſchen Argumenten der bloſs reinen Vernunft beruhet. Um nun die Transſcendentalphiloſophie zur Beantwortung dieſer Frage in Stand zu ſetzen, ſucht Kant zuvörderſt ihr Verfahren bei dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen (C. 563. M. I, 651).

21. Die dynamiſchen Vernunftbegriffe haben es nur mit dem Daſeyn eines Gegenſtandes zu thun, folglich kann man bei ihnen auch von der Gröſse der Reihe der Bedingungen abſtrahiren. Mithin entſteht hier die

Frage, ob es ein richtig disjunctiver Satz sei: dass eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse? oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich statt finden könne? Sind nun die Naturdinge Dinge an sich selbst, so ist die transscendentale Freiheit, und damit alle Freiheit überhaupt, die jederzeit die transscendentale Freiheit voraussetzt, nicht zu retten. Sind aber die Naturdinge Erscheinungen, alsdann verhält es sich anders. Dann kann es intelligibele Ursachen geben, welche nicht Erscheinungen, sondern der Grund der Erscheinungen sind; eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, ob zwar ihre Wirkungen erscheinen. Die Erscheinung als Wirkung einer intelligibeln Ursache kann nun frei seyn, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen, als Erfolg aus denselben, nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden. Die Anwendung wird diese Unterscheidung aufklären. Wollte man hingegen der Realität der Erscheinungen (der Behauptung, sie wären Dinge an sich) hartnäckig anhängen, so müsste dieses nothwendig alle Freiheit umstürzen (C. 563 ff. M. I, 652 f. P. 174. M. II, 302).

22. Möglichkeit der Causalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit. Sind die Naturdinge Erscheinungen und nicht Dinge an sich selbst, so kann dasselbe Subject, als Erscheinung, dem nothwendigen Naturgesetze der sinnlichen Welt unterworfen, und dennoch, als Noumenon oder Ding an sich selbst, von aller Naturnothwendigkeit frei und unabhängig seyn. Dann würde bei eben derselben Handlung Freiheit und Nothwendigkeit seyn. Als Ding an sich würde das handelnde Subject, das dann nicht in der Zeit ist, die Handlung absolut, ganz selbstthätig oder absolut zuerst anfangen; aber dennoch würde die Handlung, als Erscheinung oder Wirkung in

der Sinnenwelt, nicht blofs in ihm, fondern das Subject felbft wieder zu der Handlung durch eine Urfache in einer vorhergehenden Zeit beftimmt feyn; und fo die Handlung in der Sinnenwelt nur als eine Fortfetzung der Reihe der Natururfachen möglich feyn (C. 569. M. I, 656). Das Subject gehört alfo dann, als Urfache (*fubftantia phaenomenon*) in die Reihe der Bedingungen, und nur feine Caufalität wird als intelligibel und frei gedacht (C. 589. P. 170 f. M. II, 300).

23. Erläuterung der kosmologifchen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit. Würden die Gegenftände der Sinnenwelt für Dinge an fich felbft genommen, und die Naturgefetze für Gefetze der Dinge an fich felbft, (die Täufchung des transfcendentalen Realismus), fo wäre der Widerfpruch unvermeidlich, und es bliebe dann weder Natur noch Freiheit übrig. Eben fo, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenftänden als blofse Erfcheinung vorgeftellt würde (Pr. 151. C. 571). Es hilft nichts, wenn man fich dadurch zu helfen fucht, dafs man das frei nennen will, wovon der Beftimmungsgrund innerlich im wirkenden Wefen liegt. Das wäre doch immer nothwendig, denn da der Beftimmungsgrund eine Urfache in der verfloffenen Zeit ift, fo wäre die ganze Reihe der daraus folgenden Wirkungen doch nicht mehr in unferer Gewalt, weil die beftimmende Urfache fchon vergangen wäre (M. II, 301. P. 171 ff.). Dies ift eine comparative Freiheit, nach welcher der Menfch vergleichungsweife frei ift, nehmlich von äufsern Gegenftänden unabhängig. Man nennt diefe Freiheit darum die pfychologifche.

24. Die Frage ift hier nun eigentlich: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, fie doch auch ohne Widerfpruch als Wirkung aus Freiheit anzufehen fei (M. I, 659)? oder ob zwifchen diefen zweien Arten von Caufalität ein gerader Widerfpruch angetroffen wer-

de? Unter den Urſachen in der Erſcheinung kann ſicherlich nichts ſeyn, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könnte (C. 573). Demungeachtet kann eine ſolche Urſache als Ding an ſich frei ſeyn. Wird nehmlich die Naturnothwendigkeit bloſs auf Erſcheinungen bezogen, und Freiheit bloſs auf Dinge an ſich ſelbſt, ſo entſpringt kein Widerſpruch zwiſchen beiden (Pr. 151).

25. Wie viel z. B. von einer moraliſchen Handlung reine Wirkung der Freiheit, und wieviel der bloſsen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments zuzuſchreiben ſei, kann Niemand ergründen. Jene (22 — 24) Theorie lehrt nur, daſs beides zuſammen ſeyn kann. Soll nehmlich Freiheit eine Eigenſchaft gewiſſer Urſachen der Erſcheinungen ſeyn, ſo muſs ſie ein Vermögen ſeyn, die Begebenheiten in der Erſcheinung von ſelbſt (*ſponte*) anzufangen (Pr. 152), oder ein Vermögen abſoluter Spontaneität (P. 84). Dann kann ſie aber nicht der Zeit unterworfen ſeyn, und zu einer gewiſſen Zeit anheben, ſonſt wäre dieſe Cauſalität Natur, und nicht Freiheit (C. 579 f.). Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältniſſe des Intellectuellen zur Erſcheinung, als Urſache zur Wirkung ſtatt (Pr. 152). Denn hier iſt die Bedingung (die Urſache) auſser der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibeln) und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen (C. 580). Daher können wir der Materie in Anſehung ihrer unaufhörlichen Wirkung, dadurch ſie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, ob ſchon dieſe Wirkung aus einem innern *) Princip geſchieht. Eben ſo wenig können wir einem Verſtandesweſen, ohne Beziehung auf die Erſcheinungen, als ihre

*) d. h. nicht durch Ausdehnung und Erfüllung des Raums vorhandenen; denn es ſoll die Erfüllung des Raums und die Ausdehnung im Raum erſt möglich machen.

Wirkungen, z. B. Gott, Freiheit beilegen. Denn nur in Beziehung auf die Reihen der Urſachen und Wirkungen in der Erſcheinung, oder als Urſache der Erſcheinungen, handelt das überſinnliche oder Verſtandesweſen frei, und dieſe ihre Freiheit kann man nicht nur negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen, d. i. von dem Naturgeſetze der Erſcheinungen, nehmlich dem Geſetze der Cauſalität, beziehungsweiſe auf einander (P. 51) anſehen, ſondern auch poſitiv als ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo, daſs in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daſs doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann (C. 581 f.). Ein jeder Anfang der Handlung eines Weſens aus objectiven Urſachen iſt reſpective auf dieſe beſtimmenden Gründe ein erſter Anfang; obgleich dieſelbe Handlung in der Reihe der Erſcheinungen nur ein ſubalterner Anfang iſt, vor welchem ein Zuſtand der Urſache vorhergehen muſs, der ſie beſtimmt, und ſelbſt eben ſo von einer nahe vorhergehenden beſtimmt wird (Pr. 156).

26. Der Begriff der transſcendentalen Freiheit iſt alſo, daſs die Urſache eine Wirkung (eine Reihe von Erſcheinungen (C. 831) anheben könne, ohne daſs ihre Cauſalität ſelbſt anfängt (Pr. 152 *). Eine boshafte Lüge iſt z. B. dem empiriſchen Character des Menſchen oder der Urſache derſelben in der Erſcheinung nach in der ſchlechten Erziehung u. ſ. w. vollkommen gegründet, und dennoch tadelt man den Lügner, nehmlich ſeinem intelligibeln Character nach, oder als Urſache, die ihre Wirkung anheben konnte, d. i. frei iſt (M. I, 671. C. 582 f.). Dieſe Erklärung der Freiheit iſt alſo die richtige, daſs ſie das Vermögen, eine Begebenheit von ſelbſt anzufangen, iſt (Pr. 152 *). Wir können alſo mit der Beurtheilung freier Handlungen, in Anſehung ihrer

Caufalität, nur bis an die intelligibele Urfache kommen (C. 585). Diefer wird allein Freiheit zugeftanden, in fo fern fie die Urfache der Erfcheinungen ift (Pr. 153). Das heifst, diefe allein kann von der Sinnlichkeit unabhängig beftimmt und die finnlichunbedingte Bedingung der Erfcheinungen feyn (C. 585). Alsdann können Natur und Freiheit eben demfelben Dinge, aber in verfchiedener Beziehung, einmal als Erfcheinung in der finnlichen Welt, das andremal als einem Dinge an fich felbft, oder einem Noumenon in der überfinnlichen (intelligibeln) Welt, ohne Widerfpruch beigelegt werden. So ift die Caufalität unfrer Vernunft in Anfehung ihrer Wirkungen in der Sinnenwelt (praktifche) Freiheit, fo fern fie durch objective Gründe (nicht durch die fubjective Sinnlichkeit des Subjects, fondern durch allgemeingeltende Vernunftgründe) beftimmt wird (Pr. 154 f.). Und fo ift die Frage beantwortet: ob Freiheit und Naturnothwendigkeit in einer und derfelben Handlung fich einander widerftreite? Beide können unabhängig von einander und durch einander ungeftört ftatt finden (M. I, 673); alle Handlungen vernünftiger Wefen find nehmlich als Erfcheinungen Naturbegebenheiten, und folglich nothwendig, als Wirkungen intelligibeler, nicht in der Zeit befindlicher, Wefen aber find fie frei (Pr. 154). Das Naturgefetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wefen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Urfache der Wirkungen der Sinnenwelt feyn, oder es mag diefe auch nicht aus Vernunftgründen beftimmen. Im letztern Falle ift die Wirkung den empirifchen Gefetzen der Sinnlichkeit unterworfen; im erftern Falle aber ift Vernunft die Urfache diefer Naturgefetze (in Anfehung deffen, was Beziehung der Vernunft auf die freien Handlungen hat (P. 77), und ift alfo frei. Die Vernunft wird aber im letztern Fall nicht felbft von der Sinnlichkeit beftimmt; denn diefe Beftimmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit ift unmöglich, und die Vernunft ift alfo in Anfehung der von ihr unabhängigen finnlichen Gegenftände auch frei. Die Freiheit hindert alfo nicht das Naturgefetz der Erfcheinungen, fo wenig als diefes

der Freiheit des praktiſchen Vernunftgebrauchs Abbruch thut (Pr. 155).

27. Hiermit hat aber nicht die **Wirklichkeit** der transſcendentalen Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Urſache der Erſcheinungen unſerer Sinnenwelt enthalten, dargethan werden ſollen. Ferner hat auch nicht einmal die **Möglichkeit** der Freiheit bewieſen werden ſollen. Beides würde nicht gelungen ſeyn, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas ſchlieſsen können, was gar nicht nach Erfahrungsgeſetzen gedacht werden muſs, und wir die Möglichkeit von keiner Cauſalität aus bloſsen Begriffen *a priori* erkennen können. Die **Freiheit wird hier nur als eine transſcendentale Idee behandelt**, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung durch das Sinnlichunbedingte ſchlechthin anzuheben denkt, dabei ſich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Geſetzen, welche ſie dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes vorſchreibt, verwickelt. Daſs nun dieſe Antinomie auf einem bloſsen Scheine beruhe, und Natur der Cauſalität aus Freiheit wenigſtens nicht widerſtreite, das war das einzige, was Kant zeigen konnte, und woran uns auch bei der transſcendentalen Freiheit einzig und allein gelegen ſeyn kann (C. 585. M. I, 674). Die objective Realität oder Wirklichkeit der transſcendentalen Freiheit kann die ſpeculative Vernunft alſo nicht ſichern, ſondern den Begriff dieſer Freiheit bloſs als **problematiſch**, d. i. als nicht unmöglich zu denken, aufſtellen; mit dem Vermögen der praktiſchen Vernunft aber ſtehet auch dieſer Begriff feſt, und zwar in derjenigen abſoluten Bedeutung genommen, worin die ſpeculative Vernunft beim Gebrauch des Begriffs der Cauſalität die Freiheit bedarf, um ſich wider die Antinomie zu retten, darin ſie unvermeidlich geräth, wenn ſie in der Reihe der Cauſalverbindung ſich das **Unbedingte** denken will. Dieſes ſoll nun in den beiden folgenden Abſchnitten dieſes Artikels gezeigt werden (P. 4. C. 831). Die transſcendentale Freiheit macht alſo keinen Gegenſtand einer uns möglichen theoretiſchen

Erkenntniſs aus, und kann ſchlechterdings nicht für ein conſtitutives, ſondern, wie alle Ideen im theoretiſchen Gebrauch, lediglich als ein regulatives und zwar nur negatives Princip der ſpeculativen Vernunft (welches gebietet, bei keiner Natururſache, als ſei ſie die abſolut erſte ſtehen zu bleiben) gelten (K. XVIII).

Praktiſche oder moraliſche Freiheit.

28. Auf die transſcendentale Idee der Freiheit gründet ſich nun der praktiſche Begriff derſelben, und es iſt eigentlich jene, welche in dieſer das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmacht, welche von jeher die Frage über die Möglichkeit der Freiheit umgeben haben. Die transſcendentale Freiheit iſt nehmlich ein ganz reiner Begriff *a priori*, dahingegen die praktiſche Freiheit etwas Empiriſches, nehmlich eine eigene Art von Cauſalität iſt, die das Begehrungsvermögen beſtimmt. So wie nun die transſcendentale Freiheit die Unabhängigkeit von aller Cauſalität überhaupt iſt, ſo iſt die praktiſche Freiheit nur die Unabhängigkeit von einer gegebenen Cauſalität des Begehrungsvermögens. Die Freiheit im praktiſchen Verſtande (*libertas practica*, *liberté morale*) iſt die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit (C. 562. M. I, 649). Wir haben nehmlich ein Vermögen in uns, welches nicht bloſs mit ſeinen ſubjectiv beſtimmenden Gründen (den Antrieben der Sinnlichkeit), welche die Natururſachen ſeiner Handlungen ſind, in Verknüpfung ſteht. Das iſt die menſchliche Willkühr, die zwar eine ſinnliche (*arbitrium ſenſitivum*, aber keine thieriſche (*arbitrium brutum*), die nicht anders, als durch ſinnliche Antriebe, d. i. pathologiſch beſtimmt werden kann (C. 830), ſondern eine freie Willkühr (*arbitrium liberum*) iſt, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beiwohnt, ſich von ſelbſt (durch Bewegurſachen, welche nur von

der Vernunft vorgestellet werden) zu bestimmen. Alles, was mit dieser freien Willkühr, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt (C. 830). Die praktische Freiheit ist also nichts anders, als das Vermögen, sich durch objective (für jede Vernunft geltende) Gründe, die bloſs Ideen oder Vernunftbegriffe sind, zu bestimmen; welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. (Pr. 153. C. 561 f.). Diese praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloſs das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt (angenehme oder unangenehme Eindrücke auf sie macht), bestimmt die menschliche Willkühr; sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft (C. 830). Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Natursachen, nehmlich als eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens (C. 831).

29. Die objectiven Gründe, welche die Willkühr des Menschen bestimmen, heiſsen Gesetze der Freiheit oder moralische Gesetze im Gegensatze gegen Gesetze der Natur (G. V. 2). Diese moralischen Gesetze heiſsen auch, in so fern sie die Antriebe der Sinnlichkeit einschränken, Imperativen oder Gebote. Sie sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und unterscheiden sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden (C. 830). Die Causalität der Vernunft ist nun in Ansehung ihrer Wirkungen in der Sinnenwelt wirklich Freiheit, so fern objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung jener Causalität als bestimmend angesehen werden (Pr. 154). Die Wissenschaft von diesen objectiven Gründen oder Freiheitsgesetzen heiſst Ethik,

oder Sittenlehre (G. V. 2). Freiheit im praktischen Verstande ist also diejenige Eigenschaft der Causalität des Willens, da diese unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann (G. 97). Ihre Handlungen hängen nicht von subjectiven Gründen, mithin auch von keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, welches die Zeit zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein ihren Handlungen die Regel geben (Pr. 154). Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ (verneinend), denn sie hat lauter verneinende Merkmale, sie sagt blofs, was die Freiheit nicht ist, nehmlich keine Abhängigkeit von subjectiven Gründen, d. i. sinnlichen Antrieben (K. V). Es ist ein inneres, dem Menschen selbst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, und heifst auch die innere Freiheit, um sie von der äufsern oder gesetzlichen zu unterscheiden. Sie ist ein Vermögen, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermafsen loszumachen, dafs gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschliefsung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einflufs habe (P. 287). Diese Erklärung ist aber unfruchtbar, das Wesen der Freiheit aus ihr einzusehen; weil wir daraus blofs lernen können, was die Freiheit nicht ist, nicht aber, was sie eigentlich ist.

30. Allein es fliefst aus dieser Erklärung ein positiver (bejahender) Begriff der Freiheit, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Der Begriff der Causalität führt nehmlich den Begriff von Gesetzen bei sich, indem sie darin bestehet, dafs etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anders, was Ursache heifst, so gesetzt wird, dafs das erstere aus dem letzteren nach einem Gesetze folgen mufs. Die Freiheit ist nun nicht etwa gesetzlos, sondern mufs vielmehr auch eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen seyn, aber diese sind von besonderer Art. Die Freiheit des Willens ist nehmlich die Eigenschaft desselben, sich selbst ein Gesetz zu seyn, d. i. Autonomie.

Bei der Naturnothwendigkeit ist jede Wirkung nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimme. Bei der Freiheit hingegen ist jede Wirkung nur durch eine sich selbst bestimmende Causalität möglich, und daher gebietet das Gesetz der Freiheit auch unbedingt, oder ein freier Wille oder ein Wille unter sittlichen Gesetzen (deren Wesen es ist, einem sinnlichen Begehrungsvermögen unbedingt oder kategorisch zu gebieten) ist einerlei (M. II, 128. G. 97 f.). Man kann übrigens diese positive Erklärung auch so ausdrücken: Freiheit ist das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu seyn (K. VI).

Rechtfertigung des Transscendentalen in dem Begriff der praktischen Freiheit.

31. Es ist nun die Frage, ob die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge (C. 831). Das heisst, es fragt sich, ob es eine solche Autonomie des Willens gebe? Wenn Freiheit des Willens voraus gesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit (oder Moralität, d. i. das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens) sammt ihrem Princip daraus, durch blosse Zergliederung ihres Begriffs. Wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, so würde man auch, nicht etwa bloss die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Causalität ihres Willens beilegt, einsehen. Indessen ist das doch immer ein synthetischer Satz: dass ein absolut guter Wille (der nicht wozu nützlich, sondern an sich, ohne allen Vergleich, gut, oder sittlich gut sei)

ein ſolcher ſei, deſſen Maxime (Handlungsregel) jederzeit ſich ſelbſt, als allgemeines Geſetz betrachtet, in ſich enthalte, d. h. daſs die Handlungsregel jederzeit die Beſchaffenheit enthalte, daſs man mit derſelben zugleich wolle, ſie ſolle allgemeines Geſetz ſeyn, und nicht etwa bloſs eine Privatregel für unſer ſubjectives Begehren. Durch Zergliederung des Begriffs von einem abſolut guten Willen kann aber dieſe Eigenſchaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche ſynthetiſche Sätze ſind aber nur dadurch möglich, daſs beide Erkenntniſſe (die Begriffe im Subject und Prädicat) durch die Verknüpfung mit einem dritten (Erkenntniſs) mit einander verbunden werden, in welchem ſie beiderſeits anzutreffen ſind. Wir haben hier nun zwei ſolche Erkenntniſſe, erſtlich, den Begrift im Subject, ein abſolut guter Wille; zweitens, den Begriff im Prädicat, derjenige Wille, deſſen Maxime ſich jederzeit ſelbſt als allgemeines Geſetz in ſich enthält. Der poſitive Begriff der Freiheit verſchafft nun das dritte Erkenntniſs. Dies dritte kann hier nicht die Möglichkeit der Erfahrung ſeyn, wie bei den phyſiſchen Urſachen, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung. Was dieſes dritte Erkenntniſs ſei, worauf uns die Freiheit hinweiſet, läſst ſich hier ſo fort noch nicht anzeigen. Es bedarf erſt noch einiger Vorbereitung, um die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktiſchen Vernunft, und mit ihr die Möglichkeit obigen ſynthetiſchen Satzes (oder des kategoriſchen Imperativs) begreiflich zu machen (G. 98 f. M. II, 129).

32. Freiheit muſs als Eigenſchaft des Willens aller vernünftigen Weſen vorausgeſetzt werden. Da Sittlichkeit für uns bloſs als für vernünftige Weſen zum Geſetze dient, und lediglich aus der Eigenſchaft der Freiheit abgeleitet werden muſs, ſo muſs die letztere ſowohl, als die erſtere, von allen vernünftigen Weſen gelten. Ein jedes Weſen hat nun wirklich praktiſche Freiheit, wenn es nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann. Das iſt aber der Fall mit allen vernünftigen Weſen, weil ſie ſonſt die

Beſtimmung der Urtheilskraft nicht ihrer Vernunft zuſchreiben würden, ſondern einem Antriebe (M. II, 130. G. 99 ff.).

33. Wir können alſo die Realität der transſcendentalen Freiheit in uns und der menſchlichen Natur zwar nicht beweiſen, ſondern müſſen ſie bloſs vorausſetzen, wenn wir ein Weſen als vernünftig und mit Bewuſstſeyn ſeiner Cauſalität in Anſehung der Handlungen uns denken wollen; aber wir müſſen doch jedem mit Vernunft und Willen begabten Weſen die Eigenſchaft beilegen, ſich unter der Idee ſeiner Freiheit zum Handeln zu beſtimmen. Ein Weſen, das ſich nicht unter dieſer Idee zum Handeln beſtimmt, wird bloſs durch Antriebe in Bewegung geſetzt, und iſt ein bloſses Thier ohne Vernunft und Willen (G. 101 f. M. II, 131).

34. Es zeigt ſich hier, man muſs es frei geſtehen, eine Art von Cirkel, aus dem nicht heraus zu kommen iſt, wie es ſcheint. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Urſachen als frei an, weil wir uns ſonſt nicht in der Ordnung der Zwecke unter ſittlichen Geſetzen denken könnten, und wir denken uns nachher als dieſen Geſetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Geſetzgebung des Willens ſind beide A u t o n o m i e. Sie ſind Wechſelbegriffe, d. i. ſolche, die man für einander ſetzen und gebrauchen kann, davon aber eben darum der eine nicht gebraucht werden kann, um den andern zu erklären und von ihm Grund anzugeben. Solche Wechſelbegriffe können höchſtens nur dazu dienen, um verſchieden ſcheinende Vorſtellungen von eben demſelben Gegenſtande auf einen einzigen Begriff zu bringen. Dies iſt aber eine l o g i ſ c h e Abſicht und dem Verfahren in der Arithmetik ähnlich, wenn man verſchiedene Brüche gleiches Inhalts auf den kleinſten Ausdruck bringt (G. 104. M. II, 135). Wenn nehmlich unſer Wille unabhängig von ſinnlichen Gegenſtänden, als der Materie des Wollens, durch die bloſse Form, daſs eine Lebensregel Geſetz ſeyn könne, beſtimmt werden

kann, ſo iſt er im ſtrengſten oder transſcendentalen Verſtande frei, denn die bloſse Form des Geſetzes gehört nicht unter die Erſcheinungen, und er iſt daher von denſelben ganz unabhängig. Umgekehrt, iſt der Wille frei, ſo kann ihn allein die geſetzgebende Form beſtimmen; denn die Materie des Geſetzes wird dazu nicht tauglich ſeyn, weil ſie zu den Erſcheinungen gehört, von welchen er unabhängig ſeyn ſoll. Eine ſolche Freiheit oder Beſtimmung des Willens durch die Form des Geſetzes iſt aber Autonomie, die Beſtimmung des Willens durch die Materie des Geſetzes aber Heteronomie (M. II, 196 - 199. 205. P. 51 f. 58 f.).

35. Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig; wir nehmen nehmlich vielleicht einen andern Standpunct ein, wenn wir uns als *a priori* durch Freiheit wirkende Urſachen denken, als wenn wir uns als *a poſteriori* nach dem Cauſalgeſetze entſpringende, in die Sinne fallende Wirkungen wahrnehmen (M. II, 136. G. 105). Wenn wir den Menſchen betrachten, ſo finden wir auch wirklich, daſs er, wie jeder ſinnliche Gegenſtand, zwei Seiten hat. Als Sinnenweſen iſt er eine Erſcheinung, als ein vernünftiges Weſen muſs er ſich als Intelligenz anſehen, und als ſolche iſt er ein Ding an ſich. Mithin hat der Menſch zwei Standpuncte, daraus er ſich ſelbſt betrachten und die Geſetze ſeiner Handlungen erkennen kann:

a. als zur Sinnenwelt gehörig, unter Naturgeſetzen (Heteronomie);

b. als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Freiheitsgeſetzen (Autonomie).

(M. II, 140. G. 108 f.).

36. Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibeln Welt gehöriges Weſen (Intelligenz) kann der Menſch die Cauſalität ſeines Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit, denken. Denn Freiheit iſt Unabhängigkeit von den beſtimmenden Urſachen der Welt, und dieſe muſs die Vernunft jeder-

zeit sich selbst beilegen. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen zum Grunde liegt. Als eine Erscheinung (Phänomen), mithin als ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen (welches der Mensch wirklich auch ist), steht die Causalität des Begehrungsvermögens des Menschen unter dem Naturgesetze; als ein solches ist der Mensch nicht frei, sondern, wie alle Naturdinge, der Nothwendigkeit unterworfen, denn er findet die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung in dem, was nicht mehr in seiner Gewalt steht, da es mit der Zeit, worin es vorhanden ist, längst vergangen ist (P. 174. M. II, 302). Als Erscheinung wirkt folglich der Mensch nach Naturgesetzen, steht also unter einer fremden Gesetzgebung (Heteronomie), und kann nicht als sittlich beurtheilt werden, sondern seinen Wirkungen liegt, so wie allen Erscheinungen, das Naturgesetz zum Grunde (G. 109. 117. M. II, 141).

37. Hierdurch ist nun der Verdacht, den wir oben (34) rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserm Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten; daſs wir nehmlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schlieſsen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten. Wir erbetteln nicht etwa das sittliche Gesetz, als ein Princip, das uns gutgesinnte Seelen wohl gern einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Hier hat also Kants Theorie von der Sinnenwelt, als einem Inbegriff von Erscheinungen, einen groſsen Einfluſs. Denn nach derselben kann, ja muſs beides zugleich statt finden, der Mensch muſs beides zugleich, ein intelligibeles Wesen (Ding an sich) und auch eine Erscheinung seyn (G. 117). Denn denken wir uns als frei, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt (intelligibele Welt, Welt der Din-

ge *an ſich ſelbſt* oder *Noumenen*, und erkennen die Autonomie des Willens. Aus der Autonomie des Willens entſpringt aber eine wichtige Folge, nehmlich die Moralität. Denn die *Moralität* iſt ja nichts anders, als das Verhältniſs der Handlung zur Autonomie des Willens (G. 85). Folglich erkennen wir dadurch, daſs wir uns als Glieder in die Verſtandeswelt ſetzen, die Moralität, als Folge der Autonomie des Willens, an. Wir denken uns aber auch als *verpflichtet*. Dann betrachten wir uns als zur Sinnenwelt gehörige Weſen, die aber zugleich zur Verſtandeswelt gehören, und ihre Beſchaffenheit als Sinnenweſen ihrer Beſchaffenheit als Verſtandesweſen unterordnen ſollen (G. 115 f. M. I, 142). Dies enthält nicht den mindeſten Widerſpruch; daſs wir uns aber auf dieſe zweifache Art vorſtellen und denken müſſen, beruht, was das *erſte* betrifft, auf dem Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt, als durch Sinne afficirter Gegenſtände, was das *zweite* anlangt, auf dem Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt als Intelligenzen, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken, mithin als zur Verſtandeswelt gehörig (G. 117. M. II, 151).

38. Das vernünftige Weſen nennt ſeine Cauſalität einen *Willen*, bloſs als ein Glied der Verſtandeswelt. *Nun enthält aber die Verſtandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Geſetze derſelben*; ſie iſt alſo und muſs auch in Anſehung meines Willens, der ganz zur Verſtandeswelt gehört, als unmittelbar geſetzgebend gedacht werden. Folglich werde ich mich als Intelligenz (Verſtandesweſen), obgleich andererſeits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Weſen, oder als Erſcheinung (Sinnenweſen), dennoch dem Geſetze der Verſtandeswelt unterworfen erkennen. Die Geſetze der Verſtandeswelt ſind aber die Geſetze der Vernunft, nach welchen etwas nicht nothwendig geſchehen muſs. Die Vernunft iſt es nehmlich, welche in der Idee (dem Vernunftbegriff) der Freiheit das Geſetz der Verſtandeswelt enthält, d. i. eines Geſetzes, nach welchem wir unabhängig ſind von den Urſachen der Sinnenwelt, wenn wir Handlungen hervorbringen, oder

als vernünftige Wesen wirken. So erkenne ich mich also der Autonomie des Willens unterworfen, d. i. bloss von dem Gesetze meines eigenen Willens abhängig. Folglich muss ich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen, d. i. als Gebote, welche die sinnlichen Antriebe (Ursachen der Sinnenwelt) beschränken, und die diesem Princip gemässen Handlungen als Pflichten ansehen (M. II, 143. G. 110 f.). *)

39. Das moralische Gesetz verbindet uns also dadurch, dass die Idee der Freiheit uns zu Gliedern einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn wir solches allein wären, alle unsere Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn würden, da wir uns aber zugleich als Glieder der Sinnenwelt anschauen, gemäss seyn sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz *a priori* (den kategorischen Imperativ) vorstellt. Dieser kategorische Imperativ wird also dadurch möglich, dass zu dem durch sinnliche Antriebe afficirten Begehrungsvermögen noch die Idee eines durch sich selbst (sein eigenes Gesetz) bestimmten und zur Verstandeswelt gehörigen Willens hinzukömmt, welcher die unbedingte Bedingung jenes sinnlich afficirten Begehrungsvermögens enthält (M. II, 144. G. 111 f.).

40. Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft, d. i. der Vernunft, in so ferne sie bei ihren Wirkungen (den Handlungen) nicht auf ein wissenschaftliches System Rücksicht nimmt, bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Denn selbst der ärgste Bösewicht wünscht zuweilen von den ihn bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt frei zu seyn, und versetzt sich

*) Daher erklärt Kant die Freiheit, in praktischer Bedeutung, auch, als das Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten gegen alle Macht der Natur zu behaupten (Berl. Monatssch. J. 1796. S. 496).

alſo in den Standpunct eines Gliedes der Verſtandeswelt, das nach einem Geſetze handeln möchte, dem er jene beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt unterwürfe (M. II, 145. G. 112 f.). Der Rechtsanſpruch aber, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft, auf Freiheit des Willens gründet ſich auf das Bewuſstſeyn und die zugeſtandene Vorausſetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloſs ſubjectiv beſtimmenden Urſachen (von Neigungen, wenigſtens als beſtimmenden, wenn gleich nicht als afficirenden, Bewegurſachen unſeres Begehrens (P. 212), die insgeſamt das ausmachen, was bloſs zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört, welches eben der negative Begriff von Freiheit iſt. Der Begriff der Freiheit der Willkühr gehet nicht vor dem Bewuſstſeyn des moraliſchen Geſetzes in uns her, ſondern wird nur aus der Beſtimmbarkeit unſerer Willkühr durch dieſes, als ein unbedingtes Gebot geſchloſſen. Hiervon kann man ſich bald überzeugen, wenn man ſich fragt: ob man auch gewiſs unmittelbar ſich eines Vermögens bewuſst ſey, jede noch ſo groſse Triebfeder zur Uebertretung (z. B. in Phalaris Ochſen gebraten zu werden, wenn man nicht einen falſchen Eid thun wolle) durch feſten Vorſatz überwältigen zu können. Jedermann wird zwar eingeſtehen müſſen: er wiſſe nicht, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſatze wanken würde; gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er ſolle ihm treu bleiben; und hieraus ſchlieſst er mit Recht: er müſſe es auch können, und ſeine Willkühr ſei alſo frei (R. 58 *. G. 117).

41. Uebrigens hieſse es, die Grenzen der Vernunft überſchreiten wollen, wenn man erklären wollte, wie Freiheit (und folglich Moralität) möglich ſei; denn erklären heiſst, aus ſeinen Urſachen ableiten, aber transſcendentale Freiheit iſt ja die Unabhängigkeit vom Geſetze der Cauſalität überhaupt, welches alles nothwendig macht, und alle Freiheit in der Natur aufhebt, indem Freiheit in der Natur Geſetzloſigkeit und die Vernichtung aller Erfahrung,

d. i. der gesammten Natur, als solcher, seyn würde (M. II, 154. G. 120). Freiheit ist eine bloſse Idee, deren objective Realität (Gültigkeit als eines wirklich vorhandenen Objects) auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann; die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloſsen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nehmlich sich als Intelligenz zum Handeln, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen) bewuſst zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Die Freiheit ist nehmlich keine Eigenschaft der menschlichen Seele, in so fern uns diese in unserm innern Sinne in Begehrungen erscheint; denn wir können von der Freiheit des Willens nie eine Erfahrung machen. Sondern sie ist ein transscendentales Prädicat des Vermögens eines Sinnenwesens zu wirken, d. i. ein solches Prädicat, aus welchem die Möglichkeit einer Erkenntniſs *a priori*, nehmlich die des Sittengesetzes abgeleitet werden kann (P. 168). Man kann den Gegnern der Behauptung eines freien Willens nur zeigen, daſs sie entweder den Menschen (auch so, wie er erscheint, oder als Naturwesen) als Ding an sich selbst betrachten; alsdann aber fällt für ihn die Nothwendigkeit des Causalgesetzes weg, und es wird alles zufällig. Denn wie ein Ding an sich selbst, in Ansehung seiner Wirkungen, dem Causalgesetze unterworfen seyn müsse, ist schlechterdings nicht einzusehen, weil ich nichts von einem Dinge an sich *a priori* wissen kann, folglich nie der Begriff der Nothwendigkeit in die Bestimmungen desselben hineinkommen könnte, wenn ich es anders erkennen und bestimmen könnte. Und doch ist der Begriff der Nothwendigkeit die Hauptsache im Begriff der Causalität. Am

allerwenigſten aber können dann die Handlungen dieſer Weſen nothwendig und frei zugleich ſeyn (M, II. 299, P. 169 f.) Betrachten ſie aber den Menſchen als Erſcheinung, ſo kann doch etwas ſeyn, was da erſcheint, und wir müſſen uns ſo etwas, der Natur unſers Verſtandes gemäſs wirklich auch denken. Die Wirkungen deſſen, was da erſcheint (des Intelligibeln oder Noumens) können aber nicht nach dem Geſetze der Cauſalität der Natur aus dem Noumen entſpringen, weil dieſes ſonſt als Erſcheinung wirken, folglich nicht Noumen ſeyn würde. Daher müſſen wir ſie als unabhängig von der Cauſalität, d. i. als frei im ſtrengſten oder transſcendentalen Verſtande denken (G. 120 f. M. II, 155). Die ſubjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, iſt aber mit der Unmöglichkeit, begreiflich zu machen, wie es zugeht, daſs uns das Daſeyn des moraliſchen Geſetzes nicht gleichgültig iſt, einerlei; und dieſes iſt doch die Wirkung, die das Geſetz auf den Willen ausübt (M. II, 156. G. 121).

42. In (27) wurde zugegeben, daſs der Vernunftbegriff (die Idee) der Freiheit, als ein wirkendes Vermögen bloſs problematiſch ſei, d. i. daſs über die Wirklichkeit des Gegenſtandes deſſelben nichts entſchieden werden könne. Aber das Daſeyn des Sittengeſetzes entſcheidet nun auch über die Wirklichkeit der Freiheit, und macht den Vernunftbegriff derſelben aſſertoriſch, oder weiſet ihm einen wirklichen Gegenſtand an (P. 188). Die Freiheit, poſitiv betrachtet, als die Cauſalität eines Weſens, in ſo fern es zur intelligibeln Welt gehört, iſt nehmlich ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, das iſt eine in praktiſcher (moraliſcher) Rückſicht nothwendige Vorausſetzung. Giebt es nehmlich, wie nicht zu leugnen iſt, ein moraliſches Geſetz, das, als eine Cauſalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empiriſchen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkühr beſtimmt, und einen reinen Willen in uns beweiſet, in welchem die ſittlichen Geſetze und Begriffe ihren Urſprung haben (K. XVIII. f.); iſt folglich die Moralität kein Hirngeſpinſt: ſo muſs die Un-

abhängigkeit von der Sinnenwelt und das Vermögen der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligibeln Welt, d. i. die **Freiheit** nothwendig dabei vorausgesetzt werden (P. 238. f.). Das moralische Gesetz zeigt also, dass die Freiheit etwas wirkliches sei. Da nun die Freiheit nicht Gesetzlosigkeit, sondern nur eine Caussalität nach einem Gesetze ist, das nicht unter Zeitbedingungen steht, so ist damit zugleich das Gesetz einer intelligibeln Welt dargelegt, worauf die speculative Vernunft nur hinweisen, ihren Begriff aber weder bestimmen, noch seine Wirklichkeit durch irgend etwas darthun konnte (P. 240). Uebrigens erkennen wir dadurch weder die intelligibele Welt, noch die Freiheit, noch sehen wir damit ein, wie die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Caussalität theoretisch und positiv vorzustellen habe. Sondern durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf wird blofs postulirt, d. i. als nothwendig vorausgesetzt, dass eine Freiheit sei (P. 240. f.). Die Freiheit ist also dadurch nicht ein Erkenntniss geworden, sondern sie ist ein (transscendenter) Gedanke, in dem nichts Unmögliches ist, und der durch ein apodiktisches praktisches Gesetz objective Realität bekommen hat, weil es sonst dem Menschen nicht möglich seyn würde, sich dasjenige zum Gegenstande seines Strebens zu machen, was das Moralgesetz ihm dazu vorschreibt. Das heisst, das Moralgesetz versichert uns, dass die Freiheit kein leerer Begriff sei, sondern einen Gegenstand habe, ohne doch anzeigen zu können, wie sich der Begriff auf einen Gegenstand beziehet (P. 243).

43). Die Freiheit, in praktischer Bedeutung, kann nun in zweierlei Rücksicht betrachtet werden:

a. in so fern sich **ethische** Gesetze auf sie beziehen, d. i. solche, welche fordern, dass sie selbst Bestimmungsgründe der Handlungen seyn sollen; dann ist es die Freiheit sowohl im **äussern** als **innern** Gebrauche der Willkühr; oder

b. in so fern sich bloss juridische Gesetze auf sie beziehen, d. i. solche, die nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit (nicht auf Gesinnungen) gehen; dann ist es die Freiheit bloss im äussern Gebrauche der Willkühr, die man auch, zum Unterschiede von der erstern (der ethischen), die juridische Freiheit nennen könnte. So wäre denn die praktische Freiheit entweder die ethische oder die juridische (K. VI. f.).

44. Die Freiheit der Willkühr kann endlich nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*, Freiheit der Gleichgültigkeit), erklärt werden. Die Willkühr, als Phänomen, giebt zwar in der Erfahrung häufige Beispiele davon. Allein wir kennen die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) nur als negative Eigenschaft in uns. Wir kennen sie nehmlich nur als die Eigenschaft in uns, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden (K. XXVII).

45. Wie hingegen die Freiheit, als Vermögen des Menschen, in so fern er eine Intelligenz ist, oder als eines Noumens (Dinges an sich selbst), in Ansehung der sinnlichen Willkühr nöthigend ist, oder ihre positive Beschaffenheit, können wir theoretisch, d. i. zum Erkenntniss derselben, gar nicht darstellen. Die Handlungen des Menschen, wenn wir sie moralisch beurtheilen, sind zwar dem gesetzgebenden Willen entweder angemessen oder zuwider. Aber dass sie diese Beschaffenheit haben, erklärt uns nicht, was Freiheit an sich selbst sei. Denn die freie Willkühr ist ein übersinnliches Vermögen, welches Erscheinungen nicht verständlich machen können. Um also zu behaupten, Freiheit sei das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, müssten wir dieses Merkmal aus der Einsicht in die Freiheit selbst hernehmen. Die Freiheit kann also nimmermehr darin gesetzt werden, dass das vernünftige

Wesen auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweiset, dass es geschieht. Wir können gar nicht einmal begreifen, wie dieses möglich ist. Es ist ein Anderes, einen Satz der Erfahrung einräumen, und wieder ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (wie hier, des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterscheidungszeichen (wie hier, von der thierischen, oder knechtischen Willkühr) machen. Denn das erstere behauptet nicht, dass der eingeräumte Satz ein zum Begriff gehöriges Merkmal enthalte. Dies ist aber doch zum Unterscheidungsmerkmal erforderlich. Die praktische oder moralische Freiheit ist eigentlich allein ein Vermögen, die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen; obige Erklärung (in 44) ist also eigentlich eine Bastarderklärung, denn sie thut, über den praktischen Begriff, noch die Ausübung desselben hinzu, wie sie die Erfahrung lehrt, wodurch der Begriff ein falsches Licht bekommt (K. XXVII).

Gesetzliche Freiheit.

46. Die juridische Freiheit (in 43) giebt den Begriff der gesetzlichen Freiheit des Staatsbürgers, und es ist eigentlich jene, welche hier nur noch eine besondere Bestimmung bekommt, und dadurch ein der juridischen Freiheit untergeordneter Begriff wird. Die juridische Freiheit nehmlich in Beziehung auf die Gesetzgebung in einem Staate ist die gesetzliche Freiheit. Die gesetzliche Freiheit bestehet nehmlich darin, dass der Staatsbürger keinem andern Gesetze gehorcht, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat. Diese gesetzliche Freiheit ist ein rechtliches, von dem Wesen eines Staatsbürgers (als solchem) unabtrennliches Attribut desselben, d. i. ohne sie kann Niemand ein Staatsbürger seyn. Ein Staatsbürger ist aber ein solches Glied des Staats, welches mit den übrigen Gliedern desselben zur Gesetzgebung vereinigt ist (K. 166).

47. Die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; wer nehmlich diese Fähigkeit hat, der ist selbstständig im Volke. Ein solcher ist nicht bloss Theil des gemeinen Wesens (Staats), sondern auch Glied desselben, d. i. ein Theil desselben, der aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit andern handelt. Ein bloss passiver (nicht Stimmgebender) Staatsbürger scheint ein Widerspruch zu seyn. Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Kaufmannsdiener, der Geselle, der Dienstbote u. s. w. entbehren der bürgerlichen Persönlichkeit und haben nicht die Fähigkeit zur Stimmgebung. Wer nicht nach eigenem Betrieb genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, ist als Theil des Staats nur eine einem andern Staatsbürger anklebende Bestimmung (inhärirt demselben als Accidenz). Denn er hängt von der Verfügung eines Andern (nicht der des Staats) ab. Stelle ich auf meinem Hofe eine Holzhacker an, so ist er mein (eines Staatsbürgers) Handlanger, wird von mir befehligt und muss von mir beschützt werden, mithin besitzt er keine bürgerliche Selbstständigkeit. Dieser ist nicht Staatsbürger, sondern bloss Staatsgenosse; obwohl dieses nicht der Freiheit desselben als Menschen entgegen ist, denn kein Gesetz muss ihn hindern, sich aus diesem passiven Zustande zum activen (zum Staatsbürger) empor zu arbeiten (K. 167).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. III. S. 7. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. S. 434 — I. Abschn. S. 443. ff. — 3. Antinomie S. 472. ff. — V. Abschn. S. 516. ff. — IX. Abschn. III. S. 560. ff — IV. S. 589. — Methodenl. II. Hauptst. I. Abschn. S. 830. ff.

Dess. Prolegom. §. 53. S. 151. f.

Dess. Grundleg. zur Metaph. der Sitt. Vorrede. S. 2. — III. Abschn. S. 97. ff.

Dess. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 4. — I. Th. I. B. I. Hauptst. §. 5 S. 51. f. — § 6. S. 51. f. — §. 8. S. 58. f. — I. S. 77 — S. 84. — III. Hauptst. S. 167. ff.

— *.*. S. 188. — II. B. II. Hauptst. S. 212. — VI. S. 238. ff. — VII. S. 243. — II. Th. S. 287.

Dess. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 43. S. 174. — II. Th. §. 76. S. 342.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit I S. V. ff. — IV S. XVIII. f. S. XXVII f. — II. Th. §. 46. S. 166. ff.

Dess. Religion. I. Stück. Allgem. Anmerk. S 58. *)

Freiheitsbegriff,

Freiheitsidee, *conceptus libertatis*, *idea libertatis*, *idée de la liberté*. Man giebt diesen Namen demjenigen Begriff, welcher die Möglichkeit von Gegenständen nach einer Causalität zulässt, die von keiner andern Causalität abhängt. Er führt also eigentlich in Ansehung der Erkenntniss nur ein negatives Princip (einer nicht abhängigen Causalität) bei sich; aber in Ansehung der Willensbestimmung hat er ein positives Princip (eine durch blosse Vernunftbegriffe den Willen bestimmende Causalität). (U. XI). Der Freiheitsbegriff beruhet auf der Gesetzgebung der Vernunft (U. XXI), und ist die Vorstellung von einer aller Lust am Gegenstande vorhergehenden Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch reine Vernunft (U. XLV). Man sehe hievon den Artikel: Freiheit.

Freimüthigkeit.

Dieses Wort bedeutet: das Zutrauen zu sich selbst, in Ansehung des Urtheils Anderer. Man kann aber diese Freimüthigkeit in zweierlei Rücksicht haben. Einmal kann man freimüthig seyn, weil man sich bewusst ist, dass man kein nachtheiliges Urtheil verdient. Dies ist die bescheidene Freimüthigkeit, sich andern Menschen zur Beurtheilung aufzustellen, und heisst Dreistigkeit, s. Dreistigkeit.

2. Dann aber kann man auch freimüthig seyn, weil man Andrer Urtheil nicht für wichtig genug hält. Dies

iſt die unbeſcheidene Freimüthigkeit, ſich andern Menſchen zum Beifall aufzudringen, und heiſst auch Dummdreiſtigkeit. Dieſe iſt eine beleidigende Dreiſtigkeit, von der und der Verſchämtheit die Freimüthigkeit gleich weit entfernt iſt. Die Dreiſtigkeit wird durch die Gewohnheit bewirkt, allmählich von der vermeinten Wichtigkeit des Urtheils Anderer über uns abzukommen, und ſich hierin innerlich auf den Fuſs der Gleichheit mit ihnen zu ſchätzen (A. 218).

Freude,

ſ. Vergnügen.

Freundſchaft,

φιλια, *amicitia*, *familiaritas*, *amitié*. Dieſen Namen führet die Vereinigung zweier Perſonen durch gleiche wechſelſeitige Liebe und Achtung. Dies iſt die Freundſchaft in ihrer Vollkommenheit betrachtet. Sie iſt ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung zweier durch den moraliſch guten Willen Vereinigten an dem Wohl eines jeden derſelben. Daſs ſie eine bloſſe (aber doch praktiſch - nothwendige) Idee iſt, folgt daraus, daſs man die Gleichheit der wechſelſeitigen Liebe und Achtung in zwei Menſchen nicht ausmitteln kann, und eben ſo wenig, ob in beiden das Verhältniſs zwiſchen der Liebe und Achtung das nehmliche iſt (T. 152. f.).

2. Die Freundſchaft wird, nach der Quelle derſelben, in die äſthetiſche und moraliſche eingetheilt. Die äſthetiſche Freundſchaft, oder Freundſchaft des Geſchmacks, entſpringt bloſs aus den Gefühlen der Liebe und Achtung, und hat in der Erſcheinung *(amicitia phaenomenon)* mehrere Grade, erreicht aber auch im höchſten Grade noch nicht das (in 1. angegebene) Ideal, die höchſte Liebe und unbegränz-

te Achtung im vollkommensten Verhältnisse zu einander und in der vollkommensten Gleichheit in beiden Personen.*) Diese Freundschaft in ihrer Reinigkeit, oder Vollständigkeit (*amicitia noumenon*), als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades,**) Theseus und Pyrithous***)) gedacht, ist das Steckenpferd (s. Steckenpferd) der Romanenschreiber. Aristoteles sagt hingegen: meine Freunde (in der Sinnenwelt), es giebt keinen Freund (nach jenem Ideal)! Die folgenden Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten in der Freundschaft aufmerksam machen (T. 153).

3. Daſs ein Freund dem andern seine Fehler bemerklich mache, ist freilich Pflicht. Man nennt die Pflicht, die Zwecke Anderer (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den seinen zu machen, Liebespflicht (T. 119). Dem Freunde seine Fehler bemerklich zu machen, ist nun eine solche Liebespflicht. Denn es geschieht zur Beförderung seiner Moralität, und diese soll sein Zweck seyn. Der Freund aber siehet hierin einen Mangel der Achtung, s. Achtung. Die Bemerkung über seine Fehler wird ihn beleidigend zu seyn dünken (T. 154). Der Mensch kann nehmlich alles eher vertragen, als Mangel der Achtung; dieser regt

*) *Sintque pares in amore, et aequales. Cic. Lael.* 9.

**) Als Orestes sollte hingerichtet werden, gab sich Pylades für den Orestes aus. *Cic. Lael.* 7.

Unus erat Pylades, unus qui mallet Orestes
Ipse mori. Lis una fuit per saecula, mortis
Alter quod raperet fatum, non cederet alter
Manil. lib. 2.

***) Man kann noch hinzusetzen: Damon und Pythias; von welchen der eine, vom Tyrannen Dionisius zum Tode verurtheilt, die Erlaubniſs erhielt, vor seiner Hinrichtung noch eine Reise zu thun, weil der andere sich für seine Zurückkunft mit seinem Leben verbürgte, und sich auch in seinem Vertrauen auf die Redlichkeit seines Freundes nicht getäuscht fand.

feindſelige Leidenſchaften auf, und verwandelt oft die beſten Freunde in die wüthendſten Feinde. *)

4. Ein Freund in der Noth, wie erwünſcht iſt er nicht? Aber es iſt doch auch eine groſse Laſt, ſich an Anderer Schickſale angekettet und mit fremdem Bedürfniſſe beladen zu fühlen. Die Freundſchaft kann alſo nicht eine auf wechſelſeitigen Vortheil abgezweckte, ſondern muſs eine rein moraliſche Verbindung ſeyn, und der Beiſtand muſs nicht als Zweck und Beſtimmungsgrund zu derſelben gemeint ſeyn, obwohl jeder der zwei Freunde im Fall der Noth auf den Beiſtand des Andern rechnen darf. Denn derjenige, der bloſs um dieſes Vortheils willen in eine ſolche Verbindung träte, würde von dem Andern unmöglich als Freund geachtet werden (gegen 1.). Der Beiſtand kann alſo nur als äuſſere Bezeichnung des innern herzlich gemeinten Wohlwollens, angeſehen werden, ohne es doch auf die Probe ankommen zu laſſen, welche immer gefährlich iſt. Der Freund iſt vielmehr ſeine Laſt groſsmüthig für ſich allein zu tragen, ja ſie dem Freunde gänzlich zu verhehlen bedacht, ſchmeichelt ſich aber doch immer des Beiſtandes des Andern im Fall der Noth. Nimmt er aber von dem Freunde eine Wohlthat an, ſo fürchtet er, der Freund achte ihn nun wenig, und dieſes vermindert das Gefühl der Freundſchaft und erkaltet. Freundſchaft iſt daher etwäs ſo zartes (*teneritas amicitiae*), daſs ſie keinen Augenblick vor Unterbrechungen ſicher iſt, ob dieſe zwar darum nicht immer Trennung bewirken. Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundſchaft nicht Affect ſeyn (T. 154 f.).

5. Von der äſthetiſchen Freundſchaft, die auf Gefühlen beruhet, iſt die moraliſche, oder Freund-

*) *Obſequium amicos, veritas odium parit. Terent. Andr. Ut igitur et monere, et moneri, proprium eſt verae amicitiae, et alterum libere facere, non aſpere, alterum patienter accipere. Cic. Lael. 25.*

ſchaft der Geſinnung unterſchieden, die ſich auf Grundſätzen ſtützt. Die moraliſche Freundſchaft hat folgende Merkmale:

a. ſie beſtehet, wie die äſthetiſche, aus zwei Perſonen;

b. dieſe eröffnen ſich einander mit völligem Vertrauen ihre geheimen Urtheile und Empfindungen;

c. dennoch aber hat dieſe Eröffnung eine Grenze, nehmlich diejenige, ohne welche alle Freundſchaft (nach 1) unmöglich iſt, daſs nehmlich dieſe Eröffnung nicht weiter gehe, als es mit beiderſeitiger Achtung gegen einander beſtehen kann.

Die beiden Merkmale b und c ſind nun zwei Grundſätze, und ſie machen die Freundſchaft moraliſch. (T. 156). Die Unbeſonnenheit in der Uebertretung des Grundſatzes c. zerreiſst die meiſten Freundſchaften. Man erklärt ſich ohne Rückhalt, was man denkt, und wie man geſinnt iſt; alle Einfälle, die man hat. Dadurch werden beide Freunde zu gemein mit einander, als daſs ſie ſich einander noch achten könnten. Dieſe Beobachtungen ſind ſchätzbar, und beſtätigen, das man ſich in der Freundſchaft vor unvorſichtiger Geſchwätzigkeit hüten müſſe. Oft ſetzt der Eine auch die Achtung aus den Augen, welche ein Menſch dem Andern ſchuldig iſt; er betrachtet ſeinen Freund als ſich ſelbſt, aber er täuſcht ſich ſehr, denn ehe er ſichs verſieht, hat er durch irgend etwas die Eigenliebe des Andern gekränkt und die Freundſchaft vernichtet. Freunde dürfen weder zu oft mit einander umgehen, noch ſich mit einander zu gemein machen, und etwa die Ehrerbietung vor einander hintanſetzen. Sonſt iſt es um die Freundſchaft geſchehen.

6. Der Menſch iſt ein für die Geſellſchaft beſtimmtes Weſen, und in der Cultur des geſellſchaftlichen Zuſtandes fühlt er mächtig das Bedürfniſs, ſich Andern zu eröffnen; andererſeits aber auch von dem Miſsbrauch

ſeines Zutrauens beengt und gewarnt, ſieht er ſich genöthigt, einen guten Theil ſeiner Urtheile in ſich ſelbſt zu verſchlieſsen. Er möchte ſich gern über ſich ſelbſt und Andere mit irgend Jemand unterhalten, aber er darf es nicht wagen, theils weil der Andere davon zu ſeinem Schaden Gebrauch machen könnte, theils weil er dadurch in der Achtung des Andern einbüſsen möchte (T. 156). Keinen Freund zu haben, dem man ſein Herz öffnen kann, iſt ein herzfreſſender Zuſtand, und Baco von Verulam ſagt daher auch, man könne ſolche Menſchen, die das Bedürfniſs fühlen, einen Freund zu haben, und keinen finden können, Menſchen nennen, die an ihrem eignen Herzen nagen (*cordium ſuorum anthropophagi*) (*ſerm. fidel. XXVII. de amicitia*).

8. Dieſe, bloſs moraliſche (auf Grundſätzen und nicht auf Gefühlen beruhende), Freundſchaft iſt kein Ideal, ſondern der ſchwarze Schwan (*rara avis in terris, et nigro ſimillima cygno*, d. i. ein ſeltener Vogel auf Erden, dem ſchwarzen Schwane am gleichſten) exiſtirt wirklich hin und wieder in ſeiner Vollkommenheit, (nehmlich in der continuirlichen Annäherung zu der Idee). Die äſthetiſche Freundſchaft hingegen, die ſich, obzwar aus Liebe, mit den Zwecken anderer Menſchen beläſtigt, exiſtirt nirgends. Man kann die letztere Freundſchaft auch die pragmatiſche nennen, weil ſie bloſs auf Wohlſeyn, durch das Gefühl der Liebe, gerichtet iſt; und ſie kann weder die Lauterkeit haben, die zu einer genau beſtimmenden Maxime erforderlich iſt, noch die Vollſtändigkeit, die eine ſolche Maxime vorausſetzt. Nicht die Lauterkeit, weil ſich der eigne Vortheil mit einmiſcht; nicht die Vollſtändigkeit, weil eine vollkommene Gleichheit der Liebe und Achtung nicht möglich iſt. Die äſthetiſche Freundſchaft iſt alſo ein Ideal des Wunſches, das im Vernunftbegriffe (in der Idee) keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer ſehr begrenzt werden muſs (T. 157).

9. Die moraliſche Freundſchaft unter Menſchen iſt eine Pflicht, denn ſie gründet ſich auf moraliſchen

Grundſätzen *), und macht diejenigen, die ſie in ihre Geſinnung aufnehmen, würdig, glücklich zu ſeyn, wenn ſie auch wenig zu ihrem Glücke beiträgt, wie es wohl zuweilen der Fall iſt. Sie iſt nehmlich die Idee von einem Maximum (dem höchſten Grade) der guten Geſinnung zweier Menſchen gegen einander, folglich iſt ſie eine Aufgabe der Vernunft, nach deren Erfüllung wir trachten ſollen. Sie iſt auch eine nicht gemeine, ſondern ehrenvolle Pflicht, weil ſie ſchon einen hohen Grad moraliſcher Cultur vorausſetzt. Wirkliche auf Gefühle ſich gründende Freundſchaft iſt keine moraliſche Pflicht, was unmöglich iſt, das iſt auch nicht moraliſch (Pörſchke Einleit. in die Moral. S. 345). Hingegen ſagt Baco von Verulam ſehr richtig: wem von Natur und ſeiner Neigung nach die Freundſchaft zuwider iſt, deſſen Hang iſt mehr thieriſch als menſchlich (*Serm. fidel. XXVII. de amicitia*). Dennoch hat es einen Philoſophen, Namens Theodor gegeben, der alle Freundſchaft verwarf, weil, wie er meinte, der Weiſe ſich ſelbſt genug ſei, und keines Freundes bedürfe (*Diog. Laert. lib. II. Ariſtipp.*).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beſchl. der Elementarl. § 46. f. S. 152. ff.

Bergk Reflex. über I. Kants met. Anf. der Tug. LV. S. 231.

C. Chr. E. Schmid. Verſuch einer Moralphiloſophie. §. 605. Anm. 1. S. 761. f.

Friction,

ſ. Reibung.

*) *Sed hoc primum ſentio, niſi in bonis amicitiam eſſe non poſſe.* Cic. Lael 5 — *Virtus amicitiam et gignit, et continet; nec ſine virtute amicitia eſſe ullo pacto poteſt.* Ibid. 6.

Friede,

pax, paix. Das Ende aller Hoftilitäten (I. 5). Hoftilität aber ift immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216), folglich beftehet der Friede darin, dafs zwei Völker, die fich einander bisher immerfort angegriffen und wirklich bekämpft haben, diefen Angriffen und Bekämpfungen fo ein Ende machen, dafs fie beide diefelben von einander nicht mehr zu fürchten haben, fondern vor einander in ficherer Ruhe leben können. Das Recht des Friedens ift das Recht

a. im Frieden zu feyn, wenn in der Nachbarfchaft Krieg ift, oder das Recht der Neutralität;

b. fich die Fortdauer des gefchloffenen Friedens zufichern zu laffen, oder das Recht der Garantie;

c. zu wechfelfeitiger Verbindung mehrerer Staaten, fich gegen alle äufsere oder innere etwanige Angriffe gemeinfchaftlich zu vertheidigen (nicht ein Bund zum Angreifen und zu innerer Vergröfserung) oder das Recht der Bundsgenoffenfchaft.

(K. 225).

2. So lange die Völker noch ihr Recht gegen einander durch den Krieg ausmachen, leben fie in eben dem gefetzwidrigen Zuftande, in welchem die einzelnen Menfchen ohne Obrigkeit leben würden; alles, was fie als Staat befitzen, ift fo lange proviforifches Eigenthum (d. h. ein folches, das nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zuftandes der Staaten, d. i. in Hinficht auf ihn und feine Bewirkung, befeffen wird), und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (in welchem die Staaten die einzelnen Mitglieder find, fo wie die einzelnen Mitglieder den Staat ausmachen) peremtorifch (d. h. in einem folchen wirklich vorhandenen Zuftande der Staaten, der allein auf

einem Gefetze des gemeinfamen Willens der Staaten, als Perfonen, gegründet ift) geltend, und erft fo der Zuftand der Staaten ein wahrer Friedenszuftand werden. Da nun ein folcher Völkerftaat endlich zu grofs werden und daher wieder mehrere folcheVölkerftaaten, und fo wiederum ein neuer Kriegeszuftand entftehen würden, fo ift der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politifchen Grundfätze aber, die darauf abzwecken, nehmlich dafs es Pflicht der Staaten ift, folche Verbindungen einzugehen, um fich dem ewigen Frieden (als einer Idee continuirlich zu nähern, find nicht unausführbar, fondern eine Aufgabe, die fich auf dem Recht der Staaten und der Menfchen in denfelben gründet (K. 226. f.). Man kann einen folchen Verein einiger Staaten den permanenten Staatencongrefs nennen, zu welchem fich zu gefellen jedem benachbarten Staat unbenommen bleibt. Ein folcher permanenter Staatencongrefs fand noch in der erften Hälfte diefes Jahrhunderts in der Verfammlung der Generalftaaten im Haag ftatt, der wenigftens die Erhaltung des Friedens zur Abficht hatte. Die Minifter der meiften Europäifchen Staaten brachten hier die Befchwerden derfelben über die ihnen von andern Staaten wiederfahrnen Befehdungen an (K. 227.). Unter einem Congreffe wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit auflösliche Zufammentretung verfchiedener Staaten verftanden. Man mufs ihn daher nicht mit einer unauflöslichen Verbindung (fo wie die der americanifchen Staaten ift) verwechfeln. Durch jenen permanenten Staatencongrefs kann allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichfam durch einen Procefs zu entfcheiden, realifirt werden (K. 228). Der erfte, der es unternahm, die Idee von einem ewigen Frieden zur Sprache zu bringen, obwohl nicht wie Kant, als ein Ziel, dem wir uns nur immer nähern können, fondern als einen wirklich gänzlich erreichbaren Zuftand, war der Abbé von St. Pierre. Er fchrieb: *Memoire pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, d. i. Vorfchlag, den

Frieden in Europa zu verewigen. Dieses Werk kam, weiter ausgeführt, wieder heraus zu Lyon, 1715. 12. in 3 Bänden. Ein Auszug daraus erschien zu Paris 1728. unter dem Titel: *Abregé du projet de la paix perpetuelle.* Auch Rousseau hat aus den hinterlassenen Manuscripten des St. Pierre einen Auszug gemacht: *Extrait du projet de paix perpetuelle par M. l'Abbé St. Pierre, par J. J. Rousseau.* Rousseau hat aber den Gegenstand aus einem andern Gesichtspunct betrachtet, als St. Pierre, und zuweilen ganz andere Gründe gegeben. Man hat eine Schrift von Kant unter dem Titel: Zum ewigen Frieden, in welcher er diese Idèe ausführlich entwickelt hat, so dass er zeigt, was diese Rechtsidee fordert. Dieser ewige Friede ist die Idee von einem solchen Zustande der Völker unter einander, in welchem zwischen ihnen das Recht eben so herrschend wäre, wie zwischen den einzelnen Menschen in einem Staate. Ich will hier die Hauptbegriffe aus dieser Schrift aufstellen.

3. I. Präliminarartikel zum ewigen Frieden:

a. Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden (Z. 5.);

b. Es soll kein für sich bestehender Staat von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können (Z. 6.);

c. Es sollen die stehenden Heere mit der Zeit ganz aufhören (Z. 8.);

Denn durch die darauf verwandten Kosten wird der Friede endlich noch drückender, als ein kurzer Krieg; auch bedrohen sie andere Staaten unaufhörlich mit Krieg u. s. w. (Z. 8).

d. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äussere Staatshändel gemacht werden (Z. 9);

Denn sie sind ein grosses Hinderniss des ewigen Friedens, und müssen auch, wenn sie immer

vergröſsert werden, einen Staatsbankerott nach ſich ziehen, der andere Staaten mit lädirt (Z. 9);

e. Es ſoll ſich kein Staat in die Verfaſſung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmiſchen (Z. 11);

f. Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen, als da ſind, Anſtellung der Meuchelmörder u. dergl. (Z. 12).

4. II. Definitivartikel zum ewigen Frieden. Poſtulat: Alle Menſchen (und ſo auch alle Staaten, als Perſonen im Einfluſſe auf einander) müſſen zu irgend einer bürgerlichen Verfaſſung gehören, wenn ſie auf einander wechſelſeitig einflieſsen können (Z. 18 ff.).

5. a. Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staate ſoll republikaniſch ſeyn:

Unter einer republikaniſchen Verfaſſung wird aber weder eine Nichtmonarchiſche, noch eine demokratiſche verſtanden, ſondern bloſs eine ſolche, in der der Unterthan wirklicher Staatsbürger iſt, und folglich ſeine Stimme zum Kriege geben muſs, und in der das Oberhaupt Staatsgenoſſe und nicht Staatseigenthümer iſt.

(Z. 20. ff.)

6. b. Das Völkerrecht ſoll auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet ſeyn.

Dieſer Föderalismus wäre eben ein Völkerbund (Staatenverein, permanenter Staatencongreſs), der aber kein Völkerſtaat ſeyn müſste, weil ein jeder Staat das Verhältniſs eines Obern (Geſetzgebenden) zu einem Untern (Gehorchenden, nehmlich dem Volk)

enthält, folglich alle diese Völker sonst nur Ein Volk ausmachen würden. Statt dieses Völkerbundes setzt jeder Staat jetzt seine Majestät gerade darin, als Staat in einer gesetzlosen Freiheit zu leben. Demungeachtet zeigt das Wort Recht, das die Staaten noch immer zur Rechtfertigung ihrer Kriege gegen einander gebrauchen, dass sie es fühlen, wie nicht Gewalt, sondern ein Rechtsausspruch den Streit entscheiden sollte. Denn der Sieg kann das Recht nicht entscheiden, und durch einen Friedensvertrag wird dem Kriege nicht auf immer ein Ende gemacht. Folglich kann nur die Idee einer Föderalität zum ewigen Frieden hinführen, und ein mächtiges und aufgeklärtes Volk, das zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt seyn muss) vereinigt ist, kann sehr gut der Mittelpunct einer solchen föderativen Vereinigung für andere Staaten seyn. Soll es ein Völkerrecht geben und keinen Krieg, so kann dieses allein durch den freien Föderalismus möglich seyn. Eigentlich sollten die Staaten einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat bilden, da sie das aber nicht wollen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, obwohl nicht ganz unmöglich machenden Völkerbundes kommen.

(Z. 30 ff.).

7. c. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt seyn.

Hospitalität (Wirthbarkeit) bedeutet das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Das inhospitale Betragen der gesitteten Staaten unsers Welttheils, das sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, geht bis zum Erschrecken

weit. China und Japan haben daher weislich den Europäern den Zugang versagt, oder sie doch wenigstens von der Gemeinschaft mit den Eingebohrnen ausgeschlossen. Das Aergste hierbei ist, dass die Europäischen Mächte ihrer Gewaltthätigkeiten nicht einmal recht froh werden. Da nun aber jetzt die Rechtsverletzung an einem Platze der Erde an allen gefühlt wird; so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern zum Frieden unentbehrlich.

(Z. 40 ff.).

8. Erster Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens (I, b).

Die Natur ist es, die hier die Garantie (Gewähr) leistet.

a. Provisorische Veranstaltungen derselben zur Friedenssicherung.

α. Sie hat dafür gesorgt, dass die Menschen in allen Erdgegenden leben können;

β. Sie hat die Menschen durch den Krieg allerwärtshin, selbst in die unwirthbarsten Gegenden, getrieben, um sie zu bevölkern;

γ. Sie hat die Menschen durch den Krieg genöthigt, in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten.

b. Gewährleistung des Friedens selbst.

α. Die Natur will unwiderstehlich, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte; indem sie es so eingerichtet hat, dass jedes Volk ein anderes jenes drängende Volk zum Nachbar vorfindet, gegen das es sich innerlich zu einem Staate bilden muss, um als Macht gegen dasselbe gerüstet zu seyn;

β. Die Natur will unwiderftehlich, dafs fich die Völker nicht mit einander vermifchen follen, weil fonft die Gefetze ihren Nachdruck einbüfsen würden, und durch eine daraus hervorgehende Univerfalmonarchie ein feelenlofer Defpotismus entftehen müfste. Die Natur hindert aber die Mifchung der Völker durch die Verfchiedenheit der Sprachen und der Religionen.

γ. Die Natur vereinigt aber auch andererfeits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gefichert haben, durch den Handelsgeift.

(Z. 47 ff.).

9. Zweiter Zufatz. *) Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts ift objectiv (d. i. feinem Inhalt nach betrachtet) ein Widerfpruch; fubjectiv (d. i. nach der Qualität der Perfon beurtheilt, die ihn dictirt) aber kann gar wohl darin ein Geheimnifs ftatt haben, dafs die Perfon, die den Frieden dictirt, es für ihre Würde bedenklich findet, fich öffentlich als Urheberin deffelben anzukündigen.

Der einzige Artikel diefer Art ift in dem Satze enthalten: Die Maximen der Philofophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens follen von den zum Kriege gerüfteten Staaten zu Rathe gezogen werden.

Es fcheint aber der Würde des Staats entgegen zu feyn, über die Grundfätze feines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philofophen) Belehrung zu fuchen. Alfo wird der Staat die letztern ftillfchwei-

*) Diefer Zufatz ift in der zweiten Auflage hinzugekommen.

gend (alſo, indem er ein Geheimniſs daraus macht) dazu auffordern, d. i. er wird ſie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensſtiftung reden laſſen (denn das werden ſie ſchon von ſelbſt thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über dieſen Punct bedarf auch keiner beſondern Verabredung der Staaten unter ſich in dieſer Abſicht. Es iſt aber hiermit nur gemeint, der Staat ſolle den Philoſophen hören. Daſs Könige oder königliche (ſich ſelbſt nach Gleichheitsgeſetzen beherrſchende) Völker die Claſſe der Philoſophen nicht ſchwinden oder verſtummen laſſen, iſt beiden zur Beleuchtung ihres Geſchäfts unentbehrlich, und, weil dieſe Claſſe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig iſt, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

10. Anhang. Ueber die Mishelligkeit zwiſchen der Moral und der Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden. Die Politik ſagt: ſeid klug wie die Schlangen; die Moral ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu: und ohne Falſch wie die Tauben. *) Der Praktiker, (dem die Moral bloſs Theorie iſt), giebt aber vor, er ſehe aus der Natur des Menſchen vorher, dieſer werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen; und es iſt auch in der That in der Ausführung jener Idee in der Praxis auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zuſtandes der Staaten unter einander zu rechnen, als auf den durch Gewalt. Der ewige Friede muſs aber nicht als das Problem des politiſchen Moraliſten betrachtet werden, ſonſt wäre er eine bloſse Kunſtaufgabe, ſondern als das Problem des moraliſchen Politikers, welchem er eine ſittliche Aufgabe iſt; d. h. wir müſſen ihn nicht bloſs als ein phyſiſches Gut wünſchen,

*) Matth. 10, 16.

ſondern ihn als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zuſtand herbeizuführen ſuchen. Aus dem erſten Geſichtspunct (als Staatsklugheitsproblem) betrachtet, iſt es ungewiſs, ob das, was wir thun, je dazu hinwirken wird; aus dem zweiten Geſichtspunct (als Staatsweisheitsproblem) betrachtet, dringt ſich die Auflöſung ſelbſt auf, und führt gerade zum Zweck. Da heiſst es: trachtet am erſten (vor allen Dingen) nach dem Reiche Gottes (der praktiſchen Vernunft) und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen *) (Z. 71.).

11. Die moraliſch-praktiſche Vernunft ſagt:

es ſoll kein Krieg ſeyn;

alſo iſt nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder ein Unding ſei, und ob wir uns nicht in unſerm theoretiſchen Urtheile betrügen, wenn wir das erſtere annehmen; ſondern wir müſſen ſo handeln, als ob das Ding ſei, was vielleicht nicht iſt, auf Begründung deſſelben und diejenige Conſtitution, die uns dazu die tauglichſte ſcheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten ſamt und ſonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen, und dem heilloſen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten, ohne Ausnahme, ihre innern Anſtalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieſer Abſicht betrifft, auch immer ein frommer Wunſch bliebe, ſo betrügen wir uns doch gewiſs nicht mit der Annahme der Maxime, unabläſſig dahin zu wirken; denn dieſe iſt Pflicht. Das moraliſche Geſetz aber in uns ſelbſt für betrüglich anzunehmen, würde den Abſcheu erregenden Wunſch hervorbringen, lieber alle Vernunft zu entbehren, und ſich, ſeinen Grundſätzen nach, mit den übrigen Thierclaſſen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzuſehen (K. 233. f.)

*) Matth. 6, 33.

12. Man kann ſagen, daſs dieſe allgemeine und fortdauernde Friedensſtiftung nicht bloſs einen Theil, ſondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft ausmache. Denn der Friedenszuſtand iſt allein der unter Geſetzen geſicherte Zuſtand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menſchen, mithin die in einer Verfaſſung zuſammen ſind, deren Regel durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menſchen unter öffentlichen Geſetzen überhaupt hergenommen werden muſs. Es iſt alſo falſch, wenn man die Regel für eine Staatsverfaſſung von der Erfahrung derer hernehmen will, die ſich bei derſelben bisher am beſten befunden haben, und daher dieſe ihre Wohlfahrtsmaxime auch als eine Norm für Andere betrachten will. Denn alle Beiſpiele (als die nur erläutern, aber nichts beweiſen können) ſind trüglich, und bedürfen ſo allerdings einer Metaphyſik, deren Nothwendigkeit diejenigen doch unvorſichtiger Weiſe ſelbſt zugeſtehen, die derſelben ſpotten. Sie ſagen z. B.: die beſte Verfaſſung iſt die, wo nicht die Menſchen, ſondern die Geſetze machthabend ſind. Was kann aber mehr metaphyſiſch ſublimirt ſeyn, als eben dieſe Idee, welche gleichwohl die bewährteſte objective Realität hat, nach jener ihrer eigenen Behauptung. Dieſe objective Realität läſst ſich auch in vorkommenden Fällen leicht darſtellen; auch kann jene Idee allein in continuirlicher Annäherung zum **höchſten politiſchen Gut**, zum ewigen Frieden, hinleiten. Nur muſs dieſe Idee nicht revolutionsmäſsig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltſame Umſtürzung einer bisher beſtandenen fehlerhaften Verfaſſung (denn da würde ſich zwiſcheninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zuſtandes ereignen) ſondern durch allmähliche Reform nach feſten Grundſätzen verſucht und durchgeführt werden (K. 234. f.).

13. Wenn es alſo Pflicht iſt, wenn zugleich gegründete Hoffnung da iſt, den Zuſtand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortſchrei-

tenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt (Z. 111. f.).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. 2. Abschn. §. 54. S 216 — §. 59 S. 225. — §. 60. S. 225. f. — §. 61. S. 226. ff. — 3 Abschn. Beschl. S. 233. ff.

Ders. Zum ewigen Frieden (unter den Völkern). Ein philosophischer Entwurf, Königsberg. 1795. 8. — Neue verm Aufl., Königsberg. 1796. 8 Die letztere ist 8 Seiten stärker und ist mit dem geheimen Artikel (10) vermehrt. Im 5ten Stück des *Journal d'economie publique* von *Röderer* steht Nr. 3. ein Aufsatz von dem bekannten, witzigen, jungen Politiker *Adrien Lezay* über Kants Entwurf zum ewigen Frieden. *Röderer* selbst empfiehlt diesen Aufsatz mit folgenden Worten: *le jeune ecrivain a su netoyer les idées du philosophe de toute la scholastique, qui les defigure!!* Eine gut gerathene Englische Uebersetzung von Kants Entwurf ist: *Projet for a perpetual peace. A philosophical Essay by Emanuel Kant, translated from the German.* 1796. 8.

Frivolität,

f. Laune, französische.

Frömmigkeit,

pietas, *pieté*. Eine passive Verehrung des göttlichen Gesetzes. Die Verehrung des göttlichen Gesetzes ist aber passiv, wenn das Moralgesetz für den Willen Gottes erkannt, und als solcher geachtet wird; die Verehrung des göttlichen Gesetzes ist dagegen activ, wenn sie durch Gesinnungen und Handlungen wirksam ist, und heisst die Gottseligkeit. Die Gottseligkeit bestehet also aus zwei Stücken, aus der Tugend oder der Anwendung eigner Kräfte zur Erfüllung der von uns verehrten Pflicht, und aus der Frömmigkeit oder der passiven Verehrung dieser Pflicht als des Willens

Gottes; die letztere ohne die erstere ist ohne Werth (R. 313.).

Frohn- und Lohnglaube

fides mercenaria, *servilis*, *foi mercenaire*, *servile*. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion. Unter dem Glauben ist hier der Religionsglaube (*fides sacra*) zu verstehen, d. i. die Annehmung der Grundsätze einer Religion. Eine Religion ist aber gottesdienstlich, eine Religion der Gunstbewerbung, wenn sie ein bloſser Cultus ist. Und so ist nun der Frohn- und Lohnglaube die Annehmung der Grundsätze einer Religion, die in einem bloſsen Cultus bestehet. Der Cultus ist aber die Verehrung der Gottheit durch gewisse Förmlichkeiten, in der Absicht, dadurch die Gunst der Gottheit zu erhalten. Der Frohn- und Lohnglaube kann uns aber die Gunst der Gottheit nicht erwerben, und noch weniger uns selig machen; das kann nur ein moralischer Glaube. Wir müssen daher den Frohn- und Lohnglauben wohl unterscheiden von dem seligmachenden Glauben; der letztre ist die Annehmung der Grundsätze einer moralischen Religion, verbunden mit der Erfüllung unsrer Pflichten als des Willens Gottes, d. i. mit der Empfänglichkeit (Würdigkeit), ewig glückselig zu seyn. Dieser seligmachende Glaube muſs ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter Glaube (*fides ingenua*) seyn. Er ist ein freier Glaube, weil er sich weder auf Furcht noch auf Hoffnung gründet, als sinnlichen Triebfedern, sondern auf den moralisch guten, d. i. freien Willen (R. 168.).

2. Der Frohn- und Lohnglaube wähnt, durch Handlungen des Cultus Gott wohlgefällig zu werden; die Gesinnung, mit der er also verknüpft ist, ist Gottseligkeit ohne Tugend, d. i. bloſse Frömmigkeit. Die Handlungen einer solchen Frömmigkeit sind ein bloſser Cultus, der zwar mühsam seyn kann, aber doch an und für sich keinen moralischen Werth hat, sondern aus Handlungen besteht, die auch ein böser Mensch thun kann; dahingegen der seligmachende Glaube zur Erlangung des göttlichen

Wohlgefallens nothwendig vorausſetzt, daſs man moraliſch gute Geſinnungen habe. Der Frohn- und Lohnglaube wähnt, durch Annehmung einer Bezahlung für ſeine Schuld, einer Verſöhnung mit Gott, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Annehmung iſt nicht verwerflich, aber ſie allein kann uns das Wohlgefallen Gottes nicht verſchaffen, wie ſie denn auch kein Gebot iſt, ſo wie die Pflicht; aber es gehört zum ſeligmachenden Glauben noch nothwendig der Glaube, daſs wir in einem künftig zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden können und ſollen (R. 168. f.).

Frohſeyn,

hilaritas, *hilarité*. Wenn eine Beſchwerde aufhört, ſo empfindet man eine Annehmlichkeit, welche das Frohſeyn heiſst. War die Beſchwerde eine Gefahr, von der man befreit worden iſt, ſo iſt das Frohſeyn gemeiniglich mit dem Vorſatze verbunden, ſich derſelben nie mehr auszuſetzen (U. 103.).

Fügung,

göttliche, *directio extraordinaria*, *direction extraordinaire*. Die Vorherbeſtimmung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, durch den Welturheber. Es wäre aber thörichte Vermeſſenheit des Menſchen, dieſe göttliche Fügung als ſolche erkennen zu wollen, da ſie in der That auf Wunder hinweiſet, ſ. Vorſehung. Denn es wäre ungereimt und wahrer Eigendünkel, ſo fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag, wenn man aus einer einzelnen Begebenheit auf ein beſondres Princip der wirkenden Urſache ſchlieſsen wollte; daſs nehmlich dieſe Begebenheit Zweck, und nicht bloſs naturmechaniſche Nebenfolge aus einem andern ganz unbekannten Zwecke ſei (Z. 48.*).

Fürwahrhalten.

Die ſubjective Gültigkeit des Urtheils,

in Beziehung auf die Ueberzeugung, welche zugleich objectiv gilt. Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserm Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Es hat drei Stufen:

a. das Meinen; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewufst bin, dafs es sowohl subjectiv als objectiv unzureichend ist;

b. das Glauben; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewufst bin, dafs es subjectiv zureichend, aber für objectiv unzureichend gehalten wird;

c. das Wissen; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewufst bin, dafs es sowohl subjectiv als objectiv zureichend ist.

Ist die Zulänglichkeit subjectiv, aber doch auf einem Grunde beruhend, der für Jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund auch objectiv zureichend, und das Fürwahrhalten heifst dann Ueberzeugung, und gilt für mich selbst, kann aber auch für Jedermann gelten, sobald der Grund eingesehen werden sollte. Hat aber das Fürwahrhalten in der besondern Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt. Eine objective Zulänglichkeit heifst Gewifsheit und gilt für Jedermann. Wer eine Meinung für ein Wissen oder eine Ueberredung für Gewifsheit hält, hat ein Vorurtheil (E. 848. 850. M. I., 981. 986.).

2. Ueberredung ist ein bloser Schein, weil der Grund des Urtheils für objectiv (in dem Gegenstande liegend) gehalten wird, und doch lediglich im Subjecte liegt. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, das Fürwahrhalten in der Ueberredung läfst sich nicht mittheilen. Wahrheit aber besteht aus der Uebereinstimmung unseres Urtheils mit dem dadurch beurtheilten Object, folglich müssen die (wahren) Urtheile eines jeden Verstandes mit einander übereinstimmen (con-

ſententia uni tertio, *conſentiunt inter ſe*, wenn zwei Dinge mit einem dritten übereinſtimmen, ſo ſtimmen ſie mit einander überein). Der Probirſtein des Fürwahrhaltens alſo, ob es nehmlich Ueberzeugung oder Ueberredung ſei, iſt äuſserlich (*criterium veritatis externum*), die Möglichkeit daſſelbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menſchen Vernunft gültig zu finden; denn alsdann iſt wenigſtens eine Vermuthung da, dieſe Einſtimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verſchiedenheit der urtheilenden Subjecte, werde auf dem gemeinſchaftlichen Grunde eines jeden einzelnen Urtheils, dem Objecte, beruhen (M. I., 982. C. 848.).

3. Der logiſche Egoiſt hält es für unnöthig, ſein Urtheil auch am Verſtande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieſes Probirſteins gar nicht bedürfe. Es iſt aber ſo gewiſs, daſs wir deſſelben zu unſrer eigenen Verſicherung der Wahrheit unſeres Urtheils nicht entbehren können, daſs dies vielleicht der wichtigſte Grund iſt, warum das gelehrte Volk ſo dringend nach der Freiheit der Feder ſchreiet; weil wir mit dem Verluſt derſelben ein wirkſames Mittel verlieren würden, die Richtigkeit unſrer eignen Urtheile zu prüfen. Die Mathematik ſelbſt kann nicht aus eigener Machtvollkommenheit abſprechen. Denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Uebereinſtimmung der Urtheile des Meſskünſtlers mit dem Urtheile aller Andern, die ſich dieſem Fache mit Talent und Fleiſs widmeten, vorhergegangen, ſo würde ſelbſt die Mathematik der Beſorgniſs, irgendwo in Irrthum zu fallen, nicht entnommen ſeyn. Auch giebt es manche Fälle, wo wir Andere fragen müſſen, ob es ſie nicht auch ſo dünkt wie uns, und findet die öffentlich erklärte Meinung eines Schriftſtellers keinen Anhang, ſo kommt er in Verdacht des Irrthums (A. 6. f.).

4. Darum iſt es ein Wageſtück, eine der allgemeinen Meinung widerſtreitende Behauptung ins Publicum zu ſpielen. Dieſer Anſchein des logiſchen Egoismus hat einen eigenen Namen, er heiſst die Paradoxie, mit wel-

chem Wort die Griechen eigentlich das Wunderbare und Ungewöhnliche bezeichnen, das aber nach seiner Zusammensetzung sehr wohl die Neigung, in seinen Behauptungen von der allgemeinen Meinung abzuweichen, bezeichnen kann. Es ist eine Kühnheit, ein Urtheil auf die Gefahr zu wagen, dass es bey wenigen Eingang finden möchte (A. 7.).

5. Ist die Paradoxie nur nicht auf die Eitelkeit gegründet, sich bloss unterscheiden zu wollen, so führt das Wort keine schlimme Bedeutung mit sich. Denn ein jeder Mensch muss doch auch seinen eigenen Sinn haben und behaupten, nicht bloss andern nachdenken, nach jener Maxime des Abälard: ich bin dieser Meinung nicht, wenn auch alle Kirchenväter sie hätten *(si omnes patres sic, at ego non sic)*. Dem Paradoxen ist das Alltägliche entgegengesetzt. Das Alltägliche ist diejenige Behauptung, die die gemeine Meinung auf ihrer Seite hat, und also in dem Munde aller ist. Aber bei diesem ist eben so wenig und vielleicht noch weniger Sicherheit, weil es einschlummert, statt dessen das Paradoxe das Gemüth zur Aufmerksamkeit und Nachforschung und dadurch oft zu Entdeckungen führt (A. 7.).

6. Ueberredung kann nun von der Ueberzeugung subjectiv nicht unterschieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten in derselben bloss als Erscheinung seines eigenen Gemüths vor Augen hat. Folglich giebt es kein anderes Mittel, zu entdecken, was in unserm Urtheil Ueberredung sei, als den Versuch, durch unsere Gründe auch Andere zu überzeugen. Hierdurch entdeckt sich, ob unser Urtheil bloss Privatgültigkeit oder auch Allgemeingültigkeit hat (M. I., 983. C. 849.).

7. Zuweilen ist es möglich, die Subjectivität der Ursachen unseres Urtheils, welche wir für objective Gründe desselben nehmen, zu entwickeln, d. i. zu finden, dass sie bloss in etwas liegen, was unserm Individuum oder unserer Gattung allein eigen ist. Dann ist

die Urſache unſeres trüglichen Fürwahrhaltens entdeckt, und wir können es erklären, wie wir etwas von einem Gegenſtande behaupten können, das doch nicht vom Gegenſtande gilt, oder in der Beſchaffenheit deſſelben liegt, ſondern bloſs in uns ſeinen Grund hat. Dann entblöſsen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewiſſem Grade zu demſelben Urtheile verſucht, wenn die ſubjective Urſache des Scheins unſerer Natur anhängt, ſ. Schein, transſcendentaler (M. I, 984. E. 849).

a.

Vom Meinen.

8. Im Transſcendentalen, d. i. dem Gebrauch der Vernunft von überſinnlichen Gegenſtänden (ſolchen, die nicht in die Sinne fallen) iſt das Meinen (1, a) zu wenig. Da aber auch das Wiſſen (1, c) zu viel iſt (weil dazu jederzeit eine Anſchauung gehört, die den Gegenſtand giebt, worauf das Wiſſen bezogen wird, als auf das, wovon ich etwas weiſs, oder das ich erkenne), ſo können wir in bloſs ſpeculativer Abſicht über jene Gegenſtände gar nicht urtheilen; weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die in 1, b., bei ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen, da ſie ſich ohne allen Beiſtand der Erfahrung nicht halten, und auch in gleichem Maaſse Andern nicht mittheilen laſſen (M. I, 988. C. 851). Vom Meinen über Erfahrungsgegenſtände und aus reiner Vernunft über Gegenſtände, aus denen die Sicherheit der Erfahrung ſelbſt oder die Gültigkeit der Handlungen entſpringt, ſ. Meinen.

b.

Vom Glauben.

9. Weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bei ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen; ſo kann überall bloſs in praktiſcher Beziehung das theoretiſch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Wer z. B. ei-

nen Weg verfucht, einen noch unbewiefenen Satz der reinen Mathematik zu beweifen, der hat nicht etwa fubjectiv hinreichende Gründe für diefen Satz. Sondern er fetzt ihn nur einen Augenblick als wahr voraus, weil er fonft nicht den Beweis dafür fuchen könnte, der ihn erft überzeugen foll. Die praktifche Abficht bei einem theoretifch unzureichenden Fürwahrhalten, oder der einftweiligen Vorausfetzung, dafs ein Satz wahr fei, ift nun entweder die der Gefchicklichheit (z. B. die Auffuchung des Beweifes dafür), oder die der Sittlichkeit. Die erftere Abficht geht auf beliebigen oder zufälligen Zweck (denn es ift nicht nothwendiger Zweck des Menfchen, den Satz zu beweifen), die zweite aber auf einen nothwendigen Zweck (denn jeder foll bei feinen Handlungen die Abficht haben, fittlich gut zu handeln) (M. I. 989. C. 851).

10. Die Bedingungen zur Erreichung eines beliebigen Zwecks haben eine hypothetifche fubjective Nothwendigkeit (wer den Zweck will, der mufs auch die Mittel wollen, und es mufs ihm möglich feyn, das zum Zweck Nothwendige z. B. eine Wahrheit vorauszufetzen), und diefe Bedingungen find entweder comparativ (weil ich keine Andere kenne) oder fchlechthin zureichend (weil Niemand Andere wiffen kann). Im erftern Falle ift meine Vorausfetzung und das Fürwahrhalten gewiffer Bedingungen ein blofs zufälliger, im zweiten Falle ein nothwendiger Glaube. Der Arzt hat jederzeit einen blofs zufälligen Glauben an die Genefung feines Kranken. Kant nennt einen folchen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiffen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatifchen Glauben. Diefen pragmatifchen Glauben hat der juridifche Sachführer, wenn er fich bemühet, dem Richter die Ungerechtigkeit der Forderungen feines Gegners, und die Gerechtigkeit der Sache feines Clienten aufzudecken. Diefen pragmatifchen Glauben hat der Geiftliche, wenn er an der Belehrung, Befferung und Tröftung feiner Zuhörer zu arbeiten bemühet ift. Auch ich kann nicht an diefem Wörterbuche arbeiten, ohne den pragmatifchen Glauben daran, dafs es mir glücken wer-

de, die einzelnen Lehren der kritischen Philosophie verständlich und überzeugend vorzutragen (M. I 990. C. 851. f.) s. Glaube, pragmatischer.

11. Der pragmatische Glaube hat aber noch ein Analogon. Es giebt nehmlich einen zufälligen Glauben, in welchem das Fürwahrhalten bloss theoretisch ist, weil wir in Beziehung auf das Object desselben gar nichts unternehmen können. Dennoch können wir dabei eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn nur die Gewissheit der Sache ausgemacht werden könnte. Es ist nicht möglich, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, dass es wenigstens in irgend einem Planeten (ausser der Erde) Einwohner gebe; aber ich würde alles das Meinige darauf verwetten, wenn es nur durch eine Erfahrung entschieden werden könnte (und ein solches Wetten ist der Probirstein des Glaubens). Daher ist es bei mir nicht bloss Meinung, sondern Glaube, dass es Bewohner anderer Welten gebe, und einen solchen Glauben können wir den doctrinalen nennen (M. I, 992. C. 853).

12. Beispiele des doctrinalen Glaubens. Die Lehre vom Daseyn Gottes gehört zum doctrinalen Glauben. Denn ob ich gleich verbunden bin, mich zur Erklärung der Erscheinungen in der Welt meiner Vernunft so zu bedienen, als ob alles bloss Natur sei; so ist doch die zweckmässige Einheit eine so unumgängliche Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, dass ich sie gar nicht vorbei gehen kann, zumal da mir die Erfahrung reichlich Beispiele davon darbietet. Ich kenne aber keine andere Bedingung zu dieser Einheit, als eine höchste Intelligenz (vernünftiges Wesen), die alles nach weisen Zwecken geordnet hat. Folglich muss ich zu meiner Leitung in der Nachforschung der Natur (einer zufälligen Absicht) einen weisen Welturheber voraussetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung, und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden, dass mein Fürwahrhalten nicht ein

blofses Meinen heifsen kann, fondern ein doctrinaler Glaube an Gott. Die Weisheit in der vortrefflichen Ausftattung der menfchlichen Natur und die derfelben fo fchlecht angemeffene Kürze des Lebens giebt uns ebenfalls genugfamen Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menfchlichen Seele (M. I, 993. C. 854. f.)

13. Man fieht leicht, dafs der Ausdruck des Glaubens in folchen Fällen in objectiver Abficht ein Ausdruck der Befcheidenheit, in fubjectiver Abficht aber zugleich ein Ausdruck der Feftigkeit des Zutrauens ift. Wenn wir das blofs theoretifche Fürwahrhalten hier auch nur Hypothefe nennen wollten, fo würden wir uns dadurch fchon anheifchig machen, mehr Begriffe von Gott und einer andern Welt zu haben, als wir wirklich aufzeigen können; denn was ich auch nur als Hypothefe annehme, davon darf ich nicht den Begriff, fondern nur fein Dafeyn erdichten. Glaube hingegen ift nur die Leitung durch eine Idee und der fubjective Einflufs derfelben auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, von der ich aber in fpeculativer Abficht (zum Wiffen) nicht Rechenfchaft geben kann (M. I, 994. C. 855), f. Glaube, doctrinaler.

14. Wenn die reine fpeculative Vernunft in ihrem fpeculativen Gebrauche das Bedürfnifs einer Vorausfetzung hat, fo nennt man diefe Vorausfetzung gemeiniglich eine Hypothefe, obwohl man hierfelbft den Begriff von dem vorausgefetzten Gegenftande erdichtet. Eine der reinen praktifchen Vernunft unentbehrliche Vorausfetzung hingegen heifst ein Poftulat. Diefe Poftulate find fchlechthin zureichende Bedingungen der Handlungen aus Pflicht; denn die dem Gefetze angemeffene und durch daffelbe fchlechthin nothwendige Gefinnung fetzt voraus, dafs das höchfte Gut (Sittlichkeit und Glückfeligkeit), und folglich auch die Bedingung deffelben (Freiheit, eine künftige Welt und das Dafeyn Gottes), möglich fei. Alfo ift diefes ein Bedürfnifs in fchlechthin nothwendiger Abficht, aus wel-

chem der Rechtschaffene sagen kann: ich will, dass ein Gott, Freiheit des Willens und Unsterblichkeit sei, weil ich von meinem Interesse daran nichts nachlassen darf. Ein solches Fürwahrhalten ist nothwendig und heisst der moralische Glaube, oder der Vernunftglaube, s. Glaube, moralischer (M. II, 362. P. 255. ff.).

15. Dieser Vernunftglaube wird aber hier nicht etwa als ein Gebot angekündigt; denn ein gebotener Glaube ist ein Unding. Allein ein Gebot dazu wäre auch ganz überflüssig, weil die speculative Vernunft selbst nichts gegen eine solche Annahme einwenden kann. Die speculative Vernunft muss die Möglichkeit des höchsten Guts ohne Gesuch einräumen, weil die Möglichkeit der Sittlichkeit bezweifeln, soviel wäre, als das Sittengesetz und alle Moralität bezweifeln, und in Ansehung der Glückseligkeit giebt das moralische Interesse den Ausschlag über die Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit. Ohne höchstes Gut wäre das Sittengesetz eine Chimäre. (M. II, 363. P. 260. f.).

16. Im Artikel Antinomie, 5, a. ist gesagt worden, dass uns die Moralität nöthigt, zu glauben, dass es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gebe. Denn die Begierde nach Glückseligkeit ist weder die Bewegursache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit; also kann das höchste Gut nicht nach einem blossen Naturgange in der Welt möglich seyn. Folglich kann die Möglichkeit desselben nur unter der Voraussetzung eines höchsten Weltregierers eingeräumt werden. Die Unmöglichkeit des höchsten Guts ist freilich bloss subjectiv, d. i. unsere Vernunft findet, dass es ihr unmöglich sei, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmässigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreiflich zu machen. Die Tugend nehmlich allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchsten Gut zu machen, ist unmöglich; denn wir sind der Glückseligkeit

bedürftig, und sind also durch unsere Natur genöthigt, siezu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derselben würdig, und können sie also unbeschadet unsrer Tugend wollen; hätten wir also die Gewalt dazu, so würden wir uns vernünftiger Weise glücklich machen. Dennoch kann die Begierde nach Glückseligkeit nicht die Bewegursache der Tugend seyn; weil dadurch, daſs man der Glückseligkeit wegen die Tugend will, nie Tugend möglich ist. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn, weil die Tugend keine Natursache ist (M. II, 364. P. 261.).

17. Hier tritt nun eine subjective Bedingung der Vernunft ein, d. i. eine in unsrer Vernunft selbst liegende nothwendige Voraussetzung, ohne welche es uns unmöglich ist, nach dem höchsten Gute zu trachten, wie es doch unsere Pflicht ist. Diese Voraussetzung zu machen, ist die einzige der Vernunft theoretisch mögliche, und zugleich der Moralität, die unter einem objectiven (allgemeingültigen) Gesetze der Vernunft stehet, allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Gnaden, oder der Moralität zu denken. Dies ist die einzige Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, unter welcher dieser oberste Endzweck mit den gesammten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit hat. Diese Bedingung ist nehmlich das Daseyn Gottes und einer künftigen Welt. Die Voraussetzung des höchsten Guts, nehmlich der Erreichbarkeit der Tugend und Glückseligkeit, ist objectiv nothwendig, weil es unsere Pflicht ist, darnach zu trachten. Auch entscheidet das praktische Interesse für die Annehmung eines weisen Welturhebers, weil ohne sie meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden. Folglich ist die Annehmung eines solchen weisen Welturhebers ein reiner praktischer Vernunftglaube, der sich auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen (welche eben das Fürwahrhalten subjectiv zureichend und zum Glauben macht) gründet, (M. II, 365. P. 262).

S. übrigens Glaube, Vernunftglaube, und vom Wiſſen, den Artikel: Wiſſen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 848 – 855.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VIII. S. 255 — 263.

Deſſ. pragmat. Anthropol. §. 2. S. 6. f.

Function.

functio, *fonction*. Die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen. Die Function iſt das für den Verſtand, was die Affection für die Sinnlichkeit iſt. Die Sinnlichkeit iſt nehmlich etwas Leidendes, eine Fähigkeit, diejenigen Eindrükke zu empfangen, die den Stoff zu den Anſchauungen ausmachen. Der Verſtand hingegen iſt etwas Selbſtthätiges, ein Vermögen, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen. So können wir z. B. die Vorſtellungen des Menſchen, des Hundes, des Pferdes, des Vogels, des Fiſches, unter die ihnen allen gemeinſchaftliche des Thieres ordnen und ſagen, ſie ſind alle Thiere. Wenn der Verſtand dieſes thut, ſo leidet er nicht, er wird nicht etwa afficirt oder erhält Eindrücke, wie die Sinnlichkeit, wenn dieſe anſchauet; ſondern er iſt ſelbſtthätig, er wirkt ſelbſt, er verrichtet eine Handlung, bei der wir zwar unterſcheiden können, was durch ſie geſchieht, nehmlich daſs mehrere Vorſtellungen unter eine gebracht oder verbunden werden, aber in der ſelbſt wir weiter nichts mehr unterſcheiden können, und die alſo ſelbſt eine Einheit iſt und eine Einheit hervorbringt (C. 93).

2. Dieſe Handlung des Verſtandes nun, als eine Einheit, die wieder alle Einheit in unſre Vorſtellungen bringt, welche an ſich mannichfaltig und verſchieden

ſind, nennt Kant, im Gegenſatze gegen die Affectionen der Sinnlichkeit, Functionen des Verſtandes. So ſind alle Urtheile ſolche Functionen des Verſtandes, durch welche derſelbe Einheit in unſre Vorſtellungen bringt (C. 93).

3. Die Urtheile ſind nehmlich das Mittel, wodurch der Verſtand die Erkenntniſs des Gegenſtandes bewirkt. Wenn ich nehmlich eine unmittelbare Vorſtellung oder eine Anſchauung habe, ſo bin ich noch blind, ich weiſs noch nicht, was ich anſchaue. Aber nun fängt der Verſtand an zu wirken und denkt, d. h. findet Merkmale, durch die er den Gegenſtand ſich mittelbar, in Begriffen, vorſtellen kann, welche er ſodann wieder mit andern Begriffen unter einen höhern bringen, und ſo mehrere Erkenntniſſe in eine einzige zuſammen ziehen kann. Derjenige Actus des Verſtandes alſo, oder diejenige einfache Handlung deſſelben, durch welche die Vereinigung mehrerer Erkenntniſſe in eine einzige geſchieht, iſt keine andere als die, wodurch das Subject mit dem Prädicat zu einem Urtheile vereinigt wird. So vielerlei ganz von einander verſchiedene Arten von Urtheilen es alſo giebt, ſo viele Functionen des Verſtandes giebt es auch, Einheit in unſere Erkenntniſs zu bringen, d. i. die Anſchauungen als Gegenſtände, die uns die Sinnlichkeit liefert, zu denken, und ſo eine Erkenntniſs derſelben zu erlangen (C. 94).

4. Wir dürfen uns alſo nur die verſchiedenen Arten der Urtheile vorſtellen, und ſie werden uns alsdann zum Leitfaden dienen, die Functionen des Verſtandes zu finden, oder die einfachen Handlungen deſſelben, die dazu nöthig ſind, und alſo auch die einfachen Begriffe, welche in dieſen verſchiedenartigen Verbindungen des Subjects mit dem Prädicat gedacht werden, und die folglich bei allen Erkenntniſſen vorkommen müſſen, weil alle Erkenntniſſe als Einheiten zu betrachten ſind, zu denen mehrere Erkenntniſſe mit einander verbunden ſind, z. B. die Cörper zu der, daſs ſie zuſammengeſetzt ſind, in welcher Erkenntniſs entweder die Hauptſache

ist, dass, wenn ich sage, die Cörper sind zusammengesetzt, ich damit behaupte, dass sie es **alle** sind; oder dass sie es sind, und nicht etwa nicht sind; oder dass die Cörper etwas sind, und nicht das Zusammengesetzte; oder dass sie es wirklich **sind**, und nicht bloss seyn können. Ein Urtheil ist nun nichts anders, als die Art, wie mehrere gegebene Erkenntnisse zu einer einzigen Erkenntniss vereinigt werden. Wenn wir nun, wie es in der allgemeinen Logik geschieht, gar nicht auf den Inhalt der Erkenntnisse sehen, so bleibt uns nur noch die Form der Urtheile übrig, oder das, was ein Urtheil zum Urtheile macht. Es gehören nehmlich zu jedem Urtheil nothwendig wenigstens drei Vorstellungen:

a. ein Begriff, der für **viele** gilt, und unter dem eine andere Vorstellung mit jenen **vielen** begriffen werden soll. Dieser Begriff heisst das **Prädicat**; und

b. eine Vorstellung, es sei nun eine Anschauung, die bloss durch den Begriff Gegenstand gedacht wird, oder auch schon ein Begriff, welcher unter dem Prädicat mit begriffen werden soll. Dieser Begriff heisst das **Subject**;

c. der Gedanke der Verknüpfung beider Vorstellungen mit einander oder der Unterordnung des Subjects unter das Prädicat. Man drückt diesen Gedanken durch das **Bindewörtchen**: **ist**, aus, welches auch mit der lateinischen Benennung die **Copula** genannt wird.

In dem Urtheil: die Cörper sind zusammengesetzt, ist **Cörper** das Subject, **zusammengesetzt** das Prädicat, und **sind** das Bindewörtchen. Die Vorstellungen a und b nennt man zusammen die **Materie** des Urtheils, weil es das ist, was zum Urtheil vereinigt wird; die Art, wie sie vereinigt werden, oder wie das Bindewörtchen bestimmt ist, heisst die **Form** des Urtheils (C. 95.)

5. Die Function des Denkens in Urtheilen, wenn wir gar nicht auf den Inhalt derſelben ſehen, ſondern bloſs auf die verſchiedene Form, die ihnen der Verſtand giebt, kann unter vier verſchiedene Titel gebracht werden, deren jeder wieder drei Momente oder verſchiedene Functionen des Denkens in ſich enthält, das heiſst, die Vereinigung des Subjects mit dem Prädicat zu einem Urtheil iſt ſo möglich, daſs in derſelben noch viererlei zu unterſcheiden iſt; folglich kann auch dieſes Viererlei bei einem Urtheile benannt werden.

Erſter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Quantität der Urtheile. Bei jedem Urtheile kann man fragen, von wie viel Vorſtellungen im Subject gilt das Prädicat, von allen, oder von mehrern, oder von einer einzigen; und dies kann man die Quantität oder den Umfang des Urtheils nennen. Es giebt hiernach drei Momente der Quantität:

Erſtes Moment der Quantität der Urtheile: Allgemeine Urtheile. Da hier von allem Inhalt im Subject und Prädicat abſtrahirt werden ſoll, ſo kann ſtatt eines jeden Subjects A und ſtatt eines jeden Prädicats B gebraucht werden. Die Form des allgemeinen Urtheils iſt alſo:

Alle A ſind B
Alle Cörper ſind zuſammengeſetzt.

Die Function des Denkens beſtehet alſo in dieſen Urtheilen darin, daſs das Prädicat B von dem ganzen Umfange des A, oder der ganzen Sphäre des Begriffs im Subject behauptet wird; d. h. daſs die ganze Sphäre der A unter den Begriff ſo geordnet wird, daſs ich nun alle A ohne Ausnahme auch zu den Dingen, die B ſind, rechnen, und folglich auch B nennen kann. Man ſagt z. B. von allen Gliedern der Sphäre oder des Umfangs des Begriffs Menſch aus, daſs ihnen das Merkmal ſterblich zukomme, wenn man das allgemeine Urtheil fällt

alle Menschen sind sterblich.

Man kann auch das Zeichen, das diese Quantität des Subjects, von der das Prädicat gilt, ausdrückt, mit dem Bindewort (dem Verknüpfungszeichen) verbinden, dann würde das Urtheil so heissen:

Die A sind alle B

6. Zweites Moment der Quantität der Urtheile: Besondere oder particulare Urtheile. Die Form dieser Urtheile ist:

Etliche A sind B.
Etliche Cörper sind flüssig.

Die Function des Denkens bestehet in diesen Urtheilen darin, dass mehrere Glieder der Sphäre oder des Umfangs des Begriffes A dem Begriff B untergeordnet werden, so dass nun viele oder mehrere zu dem Dinge gehören, die B sind, und daher auch B heissen können. So sagt man auch von einigen Gliedern der Sphäre oder des Umfangs des Begriffs Mensch aus, dass ihnen das Merkmal gelehrt nicht zukomme, wenn man das particulare, oder wie es noch besser heissen kann, plurative Urtheil fällt: Etliche Menschen sind nicht gelehrt.

Uebrigens kann man leicht einsehen, dass man auch das Quantitätszeichen etliche mit dem Bindewort verbinden, und dem plurativen Urtheil diese Form geben kann: Von den A sind etliche B.

7. Drittes Moment der Quantität der Urtheile: Einzelne oder individuelle Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist B.
Dies Wasser ist flüssig.

Die Function des Denkens bestehet in diesem Urtheil in der Unterordnung der individuellen Vorstellung A oder dies Wasser unter den Begriff B oder flüs-

ſig; und es kann auch ein Quantitätszeichen mit dem Bindewörtchen in dieſem Urtheil verbunden werden.

A dies eine oder einzelne iſt B.

8. Zweiter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Qualität der Urtheile. Bei jedem Urtheil kann man ferner fragen, ob ſich das Subject auch dem Prädicat wirklich unterordnen läſst, oder nicht; und dies kann man die Qualität oder die Beſchaffenheit (ſchlechthin) des Urtheils nennen. Die Qualität des Urtheils iſt aber wieder dreierlei, und folglich giebt es auch drei Momente der Qualität:

Erſtes Moment der Qualität eines Urtheils: Bejahende Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Steine ſind ſchwer.

Hier iſt nicht die Rede davon, daſs die Urtheile einzelne oder plurative ſind. Obwohl alſo das Urtheil: A iſt B, dieſelbe Form iſt, die wir ſchon oben in 7 hatten, ſo iſt doch bloſs darauf Rückſicht zu nehmen, daſs das Bindewörtchen iſt oder ſind, die wirkliche Unterordnung des Subjects unter das Prädicat in ſich enthält. Die Function des Denkens beſtehet alſo in dieſem Urtheile bloſs darin, daſs das Prädicat B vom Subject A behauptet wird, ohne daſs hier der Umfang des Begriffs im Subject ins Spiel kömmt. Das Urtheil: Steine ſind ſchwer, ſagt aus, daſs ſich das Subject Steine dem Prädicat ſchwer unterordnen laſſe, daſs es darunter gehöre, oder gerechnet werden müſſe. Es kömmt hier aber auch gar nicht darauf an, ob man dieſe Unterordnung durch dieſes laſſen, gehöre oder müſſe, ausdrücke, welches eigentlich ganz andere Momente des Urtheils ſind, mit denen wir es hier nicht zu thun haben, und von denen wir alſo hier abſtrahiren, obwohl auch immer eins von dieſen dreien jedem Urtheil anhängt, ſo wie auch eins von den drei Mo-

menten der Quantität. Das Urtheil: A ist B, ist ein einzelnes Urtheil, das gehet uns aber hier nichts an, eben so wenig, als dass das Urtheil: Steine sind schwer, ein allgemeines Urtheil ist. Die Hauptsache ist hier, dass sich das Subject mit dem Prädicat in einem Bewusstseyn verbinden lässt. Man sieht also, dass es allgemeinbejahende, besondersbejahende, und einzelnbejahende Urtheile geben kann. Ein besondersbejahendes Urtheil hat die Form:

Etliche A sind B.
Einige Menschen sind Gelehrte.

9. Zweites Moment der Qualität eines Urtheils: Verneinende Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist nicht B;
Gold ist nicht Eisen.

Dieses Urtheil sagt aus, dass die Verbindung zwischen dem Subject A und dem Prädicat B nicht angeht; dass folglich in keines Bewusstseyn z. B. das Gold als dem Eisen untergeordnet vorgestellt werden müsse. Die Function des Denkens bestehet also in dieser Art von Urtheilen bloss darin, dass behauptet wird, das Subject gehöre nicht unter das Prädicat; und es giebt wieder allgemein verneinende, besonders verneinende und einzeln verneinende Urtheile. Ein besonders verneinendes Urtheil ist:

Etliche A sind nicht B.
Einige Menschen sind nicht Gelehrte.

10. Drittes Moment der Qualität eines Urtheils: Unendliche, beschränkende oder limitirende Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist ein Nichtb.
Die Seele ist unsterblich.

Dieses ist ganz etwas anders, als wenn ich sage: die Seele ist nicht sterblich. Denn mit diesem letztern Urtheile würde ich behauptet haben, die Verbindung zwischen dem Subject Seele und dem Prädicat sterblich geht nicht an; man kann den Begriff Seele nicht mit dem höhern Begriff des Sterblichen im Bewusstseyn vereinigen oder unter dem Begriff des Sterblichen mitdenken. Ich hätte also durch ein solches verneinendes Urtheil einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich aber durch den Satz: die Seele ist unsterblich, der logischen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der unsterblichen oder nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbliche aber den andern, so ist durch den Satz: die Seele ist unsterblich, nichts anders gesagt, als dass die Seele eins von der unendlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme. Darum heissen diese Urtheile unendliche. Dadurch wird aber nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, dass das Sterbliche davon abgetrennt, und in den übrigen Umfang ihres Raums die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, es können noch mehrere Theile desselben weggenommen werden, ohne dass darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst, und bejahend bestimmt wird. Diese unendlichen Urtheile also in Ansehung des logischen Umfangs sind wirklich in Ansehung des Inhalts der Erkenntniss überhaupt bloss beschränkend, und sie können daher auch beschränkende oder limitirende Urtheile genannt werden (C. 97.) Man nennt übrigens die bejahenden und verneinenden Urtheile, im Gegensatze der unendlichen Urtheile, endliche.

11. Dritter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Relation der Urtheile. Bei der Qualität der Urtheile sieht man auf

das Verhältnifs, welches die Vorſtellungen in dem Urtheile zur Einheit des Bewufstſeyns haben; man kann aber auch auf das Verhältnifs dieſer Vorſtellungen unter einander ſehen, und dies heiſst die Relation der Urtheile. Ein jedes Verhältnifs iſt aber ein inneres oder ein äufseres. Vorſtellungen ſtehen in einem innern Verhältniſſe, wenn die eine als in der andern enthalten, mit ihr und in ihr geſetzt, vorgeſtellt werden ſoll. So ſteht z. B. Vernunft mit dem Begriff Menſch in einem innern Verhältniſſe, denn es wird als in demſelben enthalten vorgeſtellt. Eine Vorſtellung, die als in einer andern enthalten vorgeſtellt wird, heiſst ein Merkmal; wenn alſo durch ein Urtheil beſtimmt wird, ob eine Vorſtellung ein Merkmal der andern ſei oder nicht, ſo iſt das Verhältnifs dieſer Vorſtellung ein inneres, und dieſes giebt

das erſte Moment der Relation eines Urtheils, oder die Kategoriſchen Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Ein Stein iſt ſchwer.

Hier iſt weder die Rede davon, daſs das Urtheil einzeln, noch daſs es bejahend iſt. Obwohl alſo das Urtheil: A iſt B, dieſelbe Form iſt, die wir ſchon oben in 7 und 8 hatten, ſo iſt doch hier bloſs darauf Rückſicht zu nehmen, daſs das Bindewörtchen iſt beſtimmt, daſs man B als ein Merkmal von A betrachten könne. Die Function des Denkens in dieſem Urtheile, oder die Function des kategoriſchen Urtheils, beſtehet in der Beſtimmung des Verhältniſſes des Subjects zum Prädicat, oder daſs das Prädicat B vom Subject A als ein Merkmal deſſelben behauptet, (oder, wenn das Urtheil negativ iſt, verneint) wird, ohne daſs hier weder der Umfang des Begriffs im Subject, noch die Bejahung des Urtheils Einfluſs hat. Das Urtheil: ein Stein iſt ſchwer, ſagt aus: daſs ſchwer wirklich ein Merkmal des Steins ſei, es beſtimmt, daſs man ſchwer als ein Merkmal des Steins betrachten müſſe.

12. Zweites Moment der Relation eines Urtheils: Hypothetische Urtheile. Die Form derselben ist:

Wenn A, B ist; so ist C, D.
Wenn ein Dreieck gleichseitig ist, so sind auch die Winkel gleich.

In diesem Urtheil stehen die Vorstellungen in einem äussern Verhältnisse, d. i. sie bestimmen sich zwar unter einander, eine durch die andere, die eine wird aber doch nicht mit der andern und in der andern gesetzt; und zwar bestimmt hier das Setzen der einen Vorstellung blofs das Setzen oder, wenn das Urtheil negativ ist, das Nichtsetzen der andern. Es wird durch dieses Moment eigentlich das Verhältnifs des Denkens des Grundes zur Folge im Urtheile ausgedrückt. Dieses Urtheil besteht aus zwei Urtheilen, die im Verhältnisse gegen einander betrachtet werden. Es bleibt dabei unausgemacht, ob beide Sätze an sich wahr seyn oder nicht. Nur die Consequenz ist es, die durch dieses Urtheil gedacht wird (C. 98.).

13. Drittes Moment der Relation eines Urtheils: Disjunctive Urtheile oder Trennungsurtheile. Die Form derselben ist:

A ist entweder B oder C.
Eine Handlung ist entweder gut oder böse.

In diesem Urtheile stehen die Vorstellungen zwar auch in einem äussern Verhältnisse, aber das Setzen der einen Vorstellung bestimmt das Setzen oder Nichtsetzen der andern, und wird wechselseitig durch das Setzen der andern wieder bestimmt. Durch dieses Moment wird eigentlich das Verhältnifs des Denkens der eingetheilten Erkenntnifs und der gesammten Glieder der Eintheilung unter einander im Urtheile ausgedrückt. Dieses Urtheil bestehet aus zwei oder mehrern Urtheilen, die im Verhältnisse gegen einander betrachtet werden. Es enthält ein Verhältnifs zweier oder mehrerer Sätze gegen einander,

aber nicht, wie bei den hypothetischen Sätzen, in der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, sofern die Sphäre des einen Satzes die des andern ausschliesst, aber doch zugleich der Gemeinschaft, in so fern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniss ausfüllen. Es ist also in einem disjunctiven Satze eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, dass sie sich wechselseitig einander ausschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniss bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniss ausmachen (C. 98. f.).

14. Vierter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Modalität der Urtheile. Er bestehet in dem Verhältnisse des Urtheils zu unserm Vorstellungsvermögen.

Erstes Moment der Modalität eines Urtheils: Problematische Urtheile. Die Form derselben ist:

A kann B seyn.
Der Mensch kann tugendhaft seyn.

In diesem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat (das Bejahen oder Verneinen) bloss als möglich (beliebig) angenommen (C. 100.).

15. Zweites Moment der Modalität eines Urtheils: Assertorisches Urtheil. Die Form desselben ist:

A ist B.
Ein Stein ist schwer.

In diesem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat als schon geschehen (wirklich oder wahr) betrachtet (C. 100.).

16. Drittes Moment der Modalität eines Urtheils: Apodiktische Urtheile. Die Form derselben ist:

A mufs B feyn
Die drei Winkel eines Dreiecks zufammen müffen zwei rechten gleich feyn.

In diefem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat als nothwendig betrachtet. Siehe übrigens die weitere Auseinanderfezzung der drei Momente des vierten Titels im Artikel: Dafeyn. (C. 95. M. I., 105. Pr. 86.).

17. Diefe Eintheilung weicht in einigen Stücken von der gewohnten Technik (dem bisher gebräuchlichen Kunftverfahren) der Logiker ab. Nach Lambert (Organon, Dianoiolog. III. Hauptft. §. 118. ff.) fieht nehmlich die Tafel der Urtheile fo aus:

1. Titel: Quantität der Urtheile:
a. Moment: Allgemeine;
b. Moment: Befondere;

2. Titel: Qualität der Urtheile:
a. Moment: Bejahende;
b. Moment: Verneinnde;

3. Titel: Relation der Urtheile:
a. Moment: Kategorifche;
b. Moment: Hypothetifche;

4. Titel: Modalität der Urtheile:
a. Moment: Mögliche;
b. Moment: Wirkliche;
c. Moment: Nothwendige.

Zur Verhütung des Mifsverftandes ift daher folgendes zu merken (M. I, 106. C. 96.).

18. In der Logik werden die einzelnen Urtheile beim Gebrauch derfelben in Vernunftfchlüffen gleich den allgemeinen behandelt. Kuntzen (*Logica* §. 141.) fagt: im weitern Sinne ift das ein allgemeines Urtheil, deffen Prädicat allem dem zukommt, oder nicht zukommt, dem man den Begriff des Subjects beilegen

mufs. In diefer Bedeutung gehört das einzelne Urtheil auch zu den allgemeinen. Der Gröfse feines Inhalts nach aber verhält fich ein einzelnes Urtheil zu einem allgemeinen, wie die Einheit zur Unendlichkeit, und ift alfo von dem allgemeinen wefentlich verfchieden. In einem allgemeinen Urtheil gilt das Subject von unzähligen Individuen, im einzelnen Urtheil ift im Subject nur von einem einzigen Individuum die Rede; das Prädicat gilt daher zwar auch bei dem einzelnen Urtheil von allem dem, was der Begriff des Subjects ausfagt, aber es ift doch eine ganz eigene Verbindung, dafs das Prädicat im einzelnen Urtheile mit einem Subject verbunden wird, welches gar keinen Umfang hat, und fo nicht Alle und nicht Mehrere, fondern Ein Ding einem Begriff untergeordnet wird; welches für die Gröfse oder den Umfang der Erkenntnifs von grofser Wichtigkeit ift. Daher darf diefe befondere Verknüpfung zu einem Urtheile in der Tafel der Momente deffelben nicht fehlen, wenn fie vollftändig feyn foll (M. I., 107. C. 96.).

19. Die Logiker fagen mit Recht: ein unendliches Urtheil hat zwar das Anfehen eines verneinenden Urtheils, aber es ift in der That ein bejahendes Urtheil; denn zu einem verneinenden Urtheil wird erfordert, dafs die Verneinung die Copula oder das Bindewörtchen afficire, d. i. die Unmöglichkeit der Vereinigung des Subjects mit dem Prädicat anzeige, in den unendlichen Urtheilen aber liegt die Verneinung im Prädicat oder Subject. Dies ift auch ganz richtig: denn die allgemeine Logik fieht gar nicht auf den Inhalt im Subject und Prädicat, fondern nur auf die Befchaffenheit der Copula, ob durch diefelbe das Prädicat dem Subject beigelegt, oder ihm entgegengefetzt wird. Allein dem Inhalt des Prädicats nach find die unendlichen Urtheile befchränkend, und in fo fern ift es doch eine ganz eigene Art von Verbindung, dafs dadurch, dafs ein Subject einem Begriff untergeordnet wird, die Sphäre der Prädicate, die ihm zukommen, befchränkt wird, ohne dafs der Begriff des Subjects weder wächft noch abnimmt. Sie legen dem Begriff des Subjects

bloſs unter der Geſtalt eines Prädicats eine Beſchränkung ſeiner möglichen Merkmale bei. Ganz anders iſt es hingegen mit den eigentlichen bejahenden Urtheilen; denn durch dieſe wird dem Subject ein wirkliches Prädicat beigelegt, wodurch der Begriff wächſt, ſo wie er durch ein verneinendes Urtheil abnimmt, indem ich durch daſſelbe anzeige, daſs man ja nicht ein gewiſſes Prädicat dem Subject beilegen ſolle, wodurch die Anzahl ſeiner Merkmale wirklich verringert wird (M. I., 108. C. 97.).

20. Die Logiker haben auch copulative Urtheile, d. i. Urtheile von der Form: A iſt B und C und D u. ſ. w.; allein man ſieht gleich, wie auch die Logiker ſagen, daſs ſie nur compendiöſe Vorſtellungen von mehrern einfachen kategoriſchen Sätzen ſind, in denen keine eigene Art der Verbindung oder Function des Urtheils enthalten iſt. Lambert macht aber ſchon (Organon Dianoiol. §. 136.) die Bemerkung: daſs ſich die disjunctiven Sätze nicht ſo, wie die copulativen, in mehrere einfache kategoriſche auflöſen laſſen. Die disjunctiven Sätze erſchöpfen überdem den Inhalt einer Erkenntniſs ganz. Es wird in denſelben ein Verhältniſs aller Theile der Sphäre eines Erkenntniſſes angegeben, nehmlich dasjenige, daſs die Sphäre eines jeden einzelnen Theils ein Ergänzungsſtück (Complement) der Sphäre der andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntniſs iſt. Z. B. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache. Dieſes Urtheil beſtände aus drei kategoriſchen, wenn es hieſse: die Welt iſt durch einen blinden Zufall und durch innere Nothwendigkeit und durch eine äuſsere Urſache da. Allein das iſt unmöglich, denn die drei Prädicate ſchlieſsen einander aus, und können nicht zuſammen vom Subject ſtatt finden. Es müſste alſo nur einer der drei Sätze in dem copulativen Urtheil gelten, aber welcher nun? Die kategoriſchen Urtheile ſetzen alſo das Subject in einen Theil der ganzen Sphäre, ohne auf die übrigen Rückſicht zu nehmen; dahingegen die disjunctiven

auf alle Theile der Sphäre Rückficht nehmen, aber unentfchieden laffen, zu welchem das Subject gehört (M. I., 109. C. 98.).

21. Die Modalität der Urtheile hat das Unterfcheidende an fich, dafs diefe Function nichts zum Inhalt des Urtheils beiträgt; denn aufser Gröfse, Befchaffenheit und Verhältnifs ift nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte. Die Modalität giebt nur an, was die Copula in Beziehung auf dies Denken überhaupt für einen Werth habe. Der problematifche Satz giebt die freie Wahl, den Satz gelten zu laffen oder nicht, und ift eine blofs willkührliche Aufnehmung deffelben in den Verftand; der affertorifche Satz zeigt an, dafs der Satz mit dem Verftande nach deffen Gefetzen fchon verbunden fei; der apodiktifche Satz denkt fich den affertorifchen Satz *a priori* behauptend. Weil fich hier alfo alles gradweife dem Verftande einverleibt, fo kann man diefe drei Functionen der Modalität auch fo viel Momente des Denkens überhaupt nennen (M. I., 110. C. 100. f.).

22. Kant macht (C. 100.) über die Function des Denkens in den Modalurtheilen noch eine merkwürdige Anmerkung, welche ich hier erläutern will. Das Denken im problematifchen Urtheile, fagt er, ift gleichfam eine Function des Verftandes; das Denken im affertorifchen Urtheile eine Function der Urtheilskraft; das Denken im apodiktifchen Urtheile eine Function der Vernunft.

23. Wir haben hier alfo Functionen von dreierlei verfchiedenen Erkenntnifsvermögen, welche alle drei darin übereinkommen, dafs fie verfchiedene Vorftellungen unter eine gemeinfchaftliche ordnen, und die Einheit diefer Handlung heifst ja eben die Function. Der Verftand bringt nehmlich den empirifchen oder Erfahrungsgegenftand auf einen Begriff, die Urtheilskraft beftimmt diefen Begriff näher durch Verknüpfung mehrerer Wahrnehmungen im Urtheil, die Vernunft

fchliefst nach allgemeinen Bedingungen *a priori* von diefem Urtheil auf neue aber allgemeine und nothwendige Sätze. Die Modalität des Urtheils beftimmt daher, wie fich die Verknüpfung verhalte, im problematifchen Urtheile, zum Verftande und deffen empirifchen Gebrauche, im affertorifchen Urtheile, zur empirifchen Urtheilskraft, im apodiktifchen Urtheile, zur Vernunft in ihrer Anwendung auf Erfahrung (C. 266.).

24. Es wird folglich eine jede der drei Arten von Modalurtheilen eigentlich durch ein eignes Erkenntnifsvermögen erzeigt, und eben dies fagen die Kennzeichen derfelben: kann oder möglich, ift oder wirklich, mufs oder nothwendig, aus, welche die Copula in diefen Urtheilen afficiren. Wenn ich fage: der Menfch kann tugendhaft feyn, fo fage ich damit blofs, es ift dem empirifchen Gebrauch des Verftandes ganz gemäfs, einen folchen Erfahrungsgegenftand, den man einen tugendhaften Menfchen nennt, in der Anfchauung vorzufinden, und durch Begriffe vorzuftellen, die fich auf eine Anfchauung beziehen. Wenn ich fage: ein Stein ift fchwer, fo verknüpfe ich den Erfahrungsgegenftand Stein mit einer andern Wahrnehmung, die ich durch den Begriff fchwer denke, und diefe Verknüpfung der durch die Erfahrung gegebenen Begriffe gefchieht durch die Urtheilskraft. Wenn ich endlich fage: die drei Winkel eines Dreiecks zufammen müffen zwei rechten gleich feyn, fo ift das eine Verknüpfung, die fich auf keine Erfahrung gründen kann, fondern auf Principien, nun ift die Vernunft das Vermögen der Erkenntnifs aus Principien, folglich ift das Verknüpfen im apodiktifchen Urtheile eine Function der Vernunft.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptft. I. Abfchn. S. 93. f. II. Abfchn. S. 95. ff. — II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 266. ff.

Furcht,

metus, *timor*, *formido*, *crainte*, *peur*. So heifst der Abfcheu vor Gefahr (A. 210.). Z. B. bei einem

Sturm, im Meere umzukommen. Die Grade derfelben find: Bangigkeit, Angft, Grauen und Entfetzen. Wer z. B. einen Vulcan brüllen hört, kann bange werden; wer ihn, nach der Seite feiner Wohnung zu, Ströme von Lava auswerfen fieht, kann in Angft gerathen; wer die Lava feinem Haufe zuftrömen fieht, kann Grauen fühlen; wer endlich fchon die glühenden Steine um fich herumfliegen fieht, der nimmt mit Entfetzen die Flucht. Die Faffung des Gemüths, die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen, ift der Muth. So geht der Jäger mit Muth auf das Raubthier los. Ein Gegenftand der Furcht ift überhaupt ein jedes Uebel, wenn wir unfer Vermögen demfelben nicht gewachfen finden, z. B. ein Vulcan im Moment feines wüthendften Ausbruchs (U. 102.) oder feiner ganzen zerftörenden Gewalt (U. 104.). Die Stärke des innern Sinnes, nicht leicht wodurch in Furcht gefetzt zu werden, ift Unerfchrockenheit. Der Mangel des Muths ift Feigheit, und der Mangel der Unerfchrockenheit Schüchternheit (A. 210. f.).

2. Herzhaft ift, wer nicht erfchrickt, f. Tapferkeit. Feigheit hingegen ift ehrlofe Verzagtheit, das ift eine Faffung des Gemüths, die mit dem Bewufstfeyn verbunden ift, dafs Andere den verachten, der fie hat. Ein folcher Feiger heifst auch ein Poltron, von *pollex truncatus* (verftümmelter Daumen), nach der franzöfifchen Ausfprache und zufammengezogen, und bedeutet folglich einen Menfchen, der fich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg zu ziehen. Im fpätern Latein hiefs ein Poltron *murcus* (A 211.).

3. Erfchrockenheit ift nicht eine habituelle (zur Gewohnheit, folglich Leidenfchaft, gewordene) Befchaffenheit, leicht in Furcht zu gerathen, denn diefe heifst Schüchternheit; fondern blofs ein Zuftand und eine zufällige Difpofition, mehrentheils blofs von cörperlichen Urfachen abhängend, fich gegen eine plötzlich aufftofsende Gefahr nicht gefafst genug zu fühlen. Dem Feldherrn, der im Schlafrock ift, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann

wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern ſtocken. Der Arzt eines gewiſſen Generals bemerkte an demſelben, daſs er kleinmüthig und ſchüchtern war, wenn er Säure im Magen hatte. Das Erſchrecken in Gefechten bringt ſogar wohlthätige Ausleerungen hervor, welche einen Spott (das Herz nicht am rechten Ort zu haben) zum Sprichwort gemacht haben (A. 211.f.). Ueberhaupt iſt die Furcht ein Schmerz, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der cörperlichen Theile geht, Bewegungen hervorbringt, die die feinern oder gröbern Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen (U. 128.).

4. Es iſt eine bloſs pſychologiſche (nicht moraliſche) Frage, ob Selbſtmord Muth oder Verzagtheit vorausſetze. Wird er verübt, bloſs um ſeine Ehre nicht zu überleben (alſo aus Zorn), ſo ſcheint er Muth vorauszuſetzen; iſt aber die Erſchöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit (welche alle Geduld langſam erſchöpft) der Grund deſſelben, ſo ſetzt er ein Verzagen voraus. Es ſcheint dem Menſchen eine Art von Heroismus zu ſeyn, dem Tode gerade ins Auge zu ſehen, und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Er ſtirbt aber aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger ertragen kann, wenn er den Tod fürchtet und das Leben liebt, aber eine Gemüthsverwirrung aus Angſt vor dem Selbſtmorde hergeht. Aus der Art der Vollführung des Selbſtmordes kann man erkennen, aus welcher Gemüthsſtimmung er entſprungen iſt. Iſt das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tödtlich, ſo kann man dem Selbſtmörder den Muth nicht ſtreitig machen; im Gegentheil iſt feige Verzweiflung aus Schwäche der Grund des Selbſtmords (A. 214. f.).

Kant. Anthropol. in pragmat. Hinſicht. §. 67. S. 210. ff.

Furchtbar,

formidabilis, *formidable*. Furchtbar heiſst ein Gegenſtand, wenn wir ihn ſo beurtheilen, daſs wir uns bloſs den Fall denken, da wir ihm

etwa Widerſtand thun wollten, und daſs alsdann aller Widerſtand bei weitem vergeblich ſeyn würde. Einen ſolchen Gegenſtand fürchtet man, ohne ſich vor ihm zu fürchten. Der Tugendhafte fürchtet auf dieſe Weiſe Gott; allein er fürchtet ſich nicht vor Gott, weil er ihm und ſeinen Geboten widerſtehen zu wollen, ſich als keinen von ſich beſorglichen Fall denkt. Aber auf jeden ſolchen Fall, den er als an ſich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar. (U. 103.). Wir finden aber furchtbare Gegenſtände anziehend (U. 104.).

G.

Gang,

marche. Die Art, wie die Gedanken oder Handlungen auf einander folgen. So heiſst der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft in ihrem Fortſchritt zur Vorſtellung der Exiſtenz eines Urweſens (Gottes), die Art, wie die Gedanken derſelben auf einander folgen, bis ſie zu der Vorſtellung gelangt, daſs ein ſolches Weſen exiſtire. Dieſer Gang iſt z. B. dieſer:

a. es exiſtirt doch irgend etwas;

b. folglich exiſtirt ſeine Urſache;

c. folglich die Urſache dieſer Urſache;

d. nun hat jede Urſache wieder eine Urſache, und iſt folglich zufällig;

e. folglich hat das, was exiſtirt, nicht ehe ſeinen zureichenden Grund, als bis wir auf eine Urſache kommen, die keine Urſache weiter hat;

f. folglich exiſtirt eine erſte Urſache, die nicht durch eine andere, d. i. zufällig, ſondern nothwendiger

Weiſe da iſt, d. i. ein nothwendiges Weſen, deſſen Daſeyn folglich von keiner Bedingung weiter abhängt, ſondern unbedingt exiſtirt;

g. was aber nothwendig exiſtiren ſoll, muſs nichts an ſich haben, was dieſer Nothwendigkeit widerſpricht;

h. dieſer Forderung thut nun dasjenige Weſen ein Genüge, das zu allem Warum das Darum in ſich enthält;

i. dies iſt aber der Begriff von einem Weſen, das die höchſte Realität in ſich enthält;

k. dieſes All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nehmlich des höchſten Weſens bei ſich;

l. folglich iſt das höchſte Weſen, als Urgrund (oberſter und zureichender, von keinem andern abhängiger Grund) aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe da (es muſs da ſeyn, das Gegentheil iſt nicht möglich, weil ſonſt ſein Daſeyn von einer Bedingung abhinge, und man bei ihm auch noch nach einem Warum fragen müſste, und damit es ſelbſt und mit ihm alles übrige ohne zureichende Urſache ſeyn würde), ſ. Gott.

(M. I, 713. C. 614)

2. So heiſst ferner der Gang der Methode, die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch zu machen, d. i. zu machen, daſs man nicht bloſs das Moralgeſetz erkenne und anerkenne, ſondern es auch in ſeine Geſinnung aufnehme und darnach handle, die Art, wie eine Handlung auf die andere folge, daſs man dieſen Zweck erreiche. Der Anfang dieſes Ganges iſt z. B.:

a. man fragt bei jeder Handlung, ob ſie auch objectiv dem moraliſchen Geſetze gemäſs ſei. Zuerſt muſs man ſich nehmlich nur dazu gewöhnen, alle Handlungen, unſre eignen ſowohl als auch die Handlungen Anderer, nach moraliſchen Geſetzen zu beurtheilen. Man fragt ſich nehmlich bei jeder Handlung, ob ſie dem moraliſchen Geſetze gemäſs ſei oder nicht, und welchem Geſetze ſie gemäſs oder entgegen ſei. Man unterſcheidet dabei zweierlei Geſetze von einander, nehmlich diejenigen, die bloſs einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand geben, von denen, welche wirklich verbinden (*leges obligandi a legibus obligantibus*). Das Bedürfniſs der Menſchen z. B. verpflichtet mich zu keiner beſtimmten Handlung, aber das Geſetz der Wohlthätigkeit iſt ein Grund, der mich verbindet, in meinen Handlungen auf die Bedürfniſſe der Menſchen nach Möglichkeit Rückſicht zu nehmen. Das Recht der Menſchen verbindet mich unmittelbar zu beſtimmten Handlungen. Das letztere ſchreibt alſo weſentliche, das erſtere aber auſſerweſentliche Pflichten vor, d. i. die Pflichten, die aus dem letztern entſpringen, dürfen nie verletzt werden, die Pflichten aber, die aus dem erſtern entſpringen, dürfen zwar auch nie verletzt werden, aber es hängt von den Umſtänden ab, ob ſie in einem gegebenen Falle die beſtimmten Pflichten eines gewiſſen Menſchen ſind. Auch kommen oft bei einer Handlung verſchiedene Pflichten zuſammen, welche zu unterſcheiden man ſich üben muſs. So wird die moraliſche Urtheilskraft geſchärft.

b. Man fragt ſodann, ob die Handlung auch ſubjectiv um des moraliſchen Geſetzes willen geſchehen ſei. Im vorhergehenden Falle fragte man nach der ſittlichen Richtigkeit, jetzt iſt nun die Frage nach dem ſittlichen Werth; im vorhergehenden Falle beurtheilte man die Sittlichkeit der That oder

die Legalität, jetzt die Sittlichkeit der Gesinnung, aus der die That entspringt, oder die Moralität.

Es ist kein Zweifel, dass die Uebung in dieser zweifachen Beurtheilung der Handlungen, und das Bewusstseyn einer daraus entspringenden Cultur unserer bloss über das Praktische urtheilenden Vernunft ein gewisses Interesse am Gesetze selbst, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach in uns hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung macht, dass wir empfinden, wie sich der Gebrauch unsrer Erkenntnisskräfte erweitert. Dasjenige aber, worin wir moralische Richtigkeit antreffen, befördert vorzüglich den Gebrauch unsrer sittlichen Urtheilskraft, denn die Vernunft kann sich in einer sittlich guten Ordnung der Dinge, mit ihrem Vermögen, nach Principien *a priori* zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden. Gewinnt doch ein Naturbeobachter endlich Gegenstände lieb, die seinen Sinnen anfänglich anstössig sind. Die Ursache ist, dass er an ihnen die grosse Zweckmässigkeit ihrer Organisation entdeckt, und so seine Vernunft an der Betrachtung derselben weidet. So brachte Leibnitz ein Insect schonend wiederum auf sein Blatt zurück, nachdem er dieses Thierchen durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte. Er hatte sich nehmlich durch den Anblick dieses Insects belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen (P. 284. f. M. II, 378).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Absch. S. 614. f.

Dess. Critik der prakt. Vern. II. Th. S. 284. f.

Ganzes,

s. Totalität.

Garantie,

Gewähr, das Recht derſelben, *droit de garantie.*

Das Recht, ſich etwas zuſichern zu laſſen, z. B. die Fortdauer des Friedens, (K. 225), ſ. Friede, 1, b. u. 8.

Gaſtrecht,

ξενια, *ius hoſpitii*, *droit d'hoſpitalité.* Unter dem Gaſtrecht verſteht man das Recht, ſich auf eine gewiſſe Zeit zum Hausgenoſſen eines Andern zu machen (Z. 40.). Dieſes Recht war z. B. bei den alten Völkern gebräuchlich, da ein Fremdling, wenn er in eine Stadt oder ein Land kam, wo er nicht für gewöhnlich wohnte, von einem Hausvater gebeten wurde, in ſein Haus einzukehren, und dadurch das Recht erhielt, ſich eine Zeitlang zum Hausgenoſſen der Familie des Hausvaters zu machen. Die Bitte des Hausvaters, und die Annahme des Anerbietens von Seiten des Fremdlinges, war alſo ein wohlthätiger Vertrag (Z. 40). Ein wohlthätiger Vertrag (*pactum gratuitum*) iſt nehmlich ein ſolcher Vertrag, durch welchen nur der eine von den beiden, die ihn ſchlieſsen, etwas erwirbt. Denn nur der Fremdling, der zum Hausgenoſſen, auf eine Zeit hindurch, aufgenommen wird, erlangt hier einen Vortheil, wofür der nichts erwirbt, der ihn aufnimmt (K. 120). Ein Beiſpiel dieſes Gaſtrechts finden wir 1 Moſ. 18, 2. ff., wo die drei Männer durch Abrahams Bitte und ihre Einwilligung das Gaſtrecht erhalten. Joſephus (Antiq. lib. I. C. 22) ſagt ausdrücklich: Abraham habe ſie gebeten, ſie möchten bei ihm einkehren und das Gaſtrecht genieſsen (ξενιων μεταλαβειν). Wie heilig den Alten das Gaſtrecht war, zu welchem auch die Beſchützung des

Fremdlings gehörte, davon finden wir ein Beiſpiel Richt. 19, 23. 24., wo der Hauswirth lieber ſeine eigene Tochter Preis geben, als geſtatten will, daſs ſeinen Gäſten eine Beleidigung wiederfahre (Joſeph. Antiq. lib. V. cap. 2).

2. Dieſes Gaſtrecht war in jenen Zeiten durchaus nothwendig, wo man noch nichts von Wirthshäuſern und Gaſthöfen wuſste, dergleichen man z. B. in Rom nicht hatte, wo doch zu allen Zeiten ein groſſer Zufluſs zon Fremden aus den Provinzen war, welche in der Hauptſtadt des Reichs ihrer Geſchäfte wegen auf einige Zeit zugegen ſein muſsten. Diejenigen, welche mit einander in einer ſolchen Verbindung ſtanden, daſs ſie einander und die Angehörigen wechſelſeitig bei ſich aufnahmen, hieſsen Gaſtfreunde (*hoſpites*). Es war ſogar gebräuchlich, daſs eine ganze Stadt einem Fremden, den ſie ehren wollte, das Gaſtrecht gab. Der Vertrag zwiſchen zwei Perſonen, wodurch beide das Gaſtrecht erhielten, hieſs die Gaſtfreundſchaft (*hoſpitium*), und kann ſchon zu den beläſtigenden Verträgen, d. i. zu denen gerechnet werden, durch welche beide Parteien erwerben.

Geben,

dare, *donner*. Ein Gegenſtand iſt zum Erkennen gegeben, heiſst, es giebt auſser der Erkenntniſs, welche wir erwerben können, noch etwas anders, deſſen Erkenntniſs wir eben erwerben ſollen, und dieſes andere, welches der Gegenſtand heiſst, können wir nicht durch unſer Erkenntniſsvermögen ſo hervorbringen, wie die Erkenntniſs deſſelben. Es iſt das, was erkannt wird, was aber nicht durchs Erkennen kann ganz erzeugt werden. Das Erkenntniſsvermögen muſs etwas zum Erkennen vorfinden, d. h. es muſs ihm gegeben werden. Uns Menſchen aber kann kein Gegenſtand anders zum Erkennen gegeben werden, als

dadurch, daſs unſer Gemüth (der Theil deſſelben, der die Sinnlichkeit heiſst, und allein etwas Paſſives oder Leidendes iſt) durch den Gegenſtand auf gewiſſe Weiſe afficirt werde (C. 33).

2. Ein Gegenſtand wird uns gegeben, heiſst nichts anders, als, wir müſſen die Vorſtellung, die wir von ihm haben, auf Erfahrung (es ſei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Unſere Sinne müſſen, wenn wir etwas erkennen, und nicht bloſs denken ſollen, Eindrücke erhalten (deren nothwendige Verknüpfung zu einer Erkenntniſs eben Erfahrung heiſst), die ſich in dem zu erkennenden Gegenſtande nach den Formen des Erkenntniſsvermögens ordnen, ſo daſs man eben daher ſagen kann, der Gegenſtand afficirt den Sinn, oder iſt uns gegeben (M. I. 224. C. 194. f.) ſ. Bedeutung, 2. a.

3. Ein Begriff iſt gegeben, heiſst entweder, er iſt aus der Erfahrung entſprungen, oder man verſtehet darunter, daſs er das Datum iſt, aus welchem man die Auflöſung einer Aufgabe finden ſoll, ſ. Aufgabe, 1. Soll ich z. B. die Richtigkeit eines analytiſchen Urtheils prüfen, ſo bedarf ich dazu weiter nichts als den Begriff des Subjects; dieſer iſt alſo der zum Urtheil gegebene Begriff, von dem ausgemacht werden ſoll, ob ein Prädicat von ihm richtig prädicirt wird. Iſt das Urtheil nehmlich bejahend, ſo lege ich ihm im analytiſchen Urtheil ein Prädicat bei, das im Subject ſchon mitgedacht wird; iſt es verneinend, ſo ſchlieſse ich etwas von ihm aus, deſſen Gegentheil im Subject mitgedacht wird. Im ſynthetiſchen Urtheile aber gehe ich aus dem zum Urtheil gegebenen Begriff ganz hinaus, um ein Prädicat von ihm zu prädiciren, da muſs mir alſo noch etwas anders als Subject und Prädicat, noch ein drittes gegeben ſeyn, um die Richtigkeit des Urtheils zu prüfen; denn weder das Prädicat noch ſein Gegentheil wird im ſynthetiſchen Urtheile im Subjecte mitgedacht (C. 193. f.).

4. In der Anſchauung geben heiſst, machen, daſs etwas angeſchauet werde; zeigen, wie ein Begriff

construirt werden könne. Hierdurch erhalten wir gleichsam den Gegenstand zur Erkenntnifs. Ich gebe ein Dreieck in der Anschauung, wenn ich zeige, wie man sich dasselbe durch die Einbildungskraft sinnlich darstellen kann. Hier scheint das Geben etwas selbstthätiges in uns anzuzeigen, nehmlich das Dreieck wird uns nicht gegeben, sondern wir können es uns selbst geben, oder uns eine sinnliche Vorstellung davon machen. Allein theils liegt doch in unsrer Sinnlichkeit etwas unwillkührliches, nehmlich die Anlage dazu, dafs es mir möglich ist, mir eine solche Raumesvorstellung zu machen, als das Dreieck ist; theils ist das Dreieck, das ich durch die Einbildungskraft darstelle, auch nur in so ferne objectiv - gültig, als es Nothwendigkeit in die Erfahrungsgegenstände legt, d. i. als Materie diese Form annehmen kann, und alsdann, durch alles das, was von dieser Form gilt, nothwendig bestimmt wird.

5. Wir können also dreierlei Geben zum Erkenntnifs unterscheiden.

a. Gegeben wird etwas, z. B. der Gegenstand, wenn ich ihn als durch Eindrücke auf die Sinne vorhanden erkenne.

b. Gegeben wird etwas, z. B. ein Begriff zum Urtheil, wenn es das Erkenntnifsstück ist, das schon als bekannt vorausgesetzt wird, und aus welchem ich andere Erkenntnisse finden soll.

c. Gegeben wird etwas, z. B. eine reine Anschauung, wenn mein Erkenntnifsvermögen dasselbe aus sich selbst, aber doch so, erzeugt, dafs die Vorstellung nicht willkührlich, sondern in der Beschaffenheit des Erkenntnifsvermögens selbst nothwendig gegründet ist.

Hieraus folgt nun, dafs gegeben so viel heifst, als nicht durch die Erkenntnifs und von derselben abhän-

hängig, ſondern das, wodurch die Erkenntniſs möglich wird.

6. Kant unterſcheidet auch noch (C. 540) das Gegebene (*datum*) von dem, was nur angeblich (*dabile*) iſt. Hier wird das Gegebene in der letzten Bedeutung gebraucht. Wenn ein Menſch vorhanden iſt, ſo iſt damit zugleich ein Elternpaar, das ihn erzeugte, und die ganze Reihe aller Elternpaare aufwärts, die ſeine Eltern und Voreltern erzeugten, gegeben. Das heiſst, der Verſtand hat eine ſolche Anlage, daſs zu ſeiner Erkenntniſs der Gegenſtände ihm das Geſetz unentbehrlich iſt, nach welchem jeder Gegenſtand ſeine Urſache und dieſe wieder ihre Urſache, u. ſ. f. haben muſs. Die Vernunft aber fordert die abſolute Vollſtändigkeit dieſer ganzen Reihe von Urſachen, das Erkenntniſsvermögen dringt ſich alſo dieſe Reihe durch ſeine eigene Beſchaffenheit ſelbſt auf, und es iſt ihm ohne dieſe Vorſtellung unmöglich, zu erkennen, folglich legte er auch dieſes Geſetz in die Erfahrung ſelbſt hinein (die nichts anders iſt, als ein nach den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens Verknüpftes ſinnlicher Eindrücke), ſo weit ſeine Erfahrung reicht. Angeblich iſt hingegen nur etwas, was nicht nothwendig gegeben iſt, ſondern noch gegeben werden kann, z. B. eine immer fortgehende Linie von Zeugungen abſteigend, von einem Elternpaar zu den Kindern, Kindeskindern u. ſ. f. unbeſtimmbar weit (C. 540).

7. Wenn Kant ſagt (C. 521): die Gegenſtände der Erfahrung ſind niemals an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben; ſo heiſst das, ſie ſind nur durch Eindrücke auf die Sinne vorhanden. Da nun aber Erfahrungsgegenſtände nichts anders ſind, als die nach den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens zu einem Gegenſtande mit einander verknüpften Eindrükke auf die Sinne, ſo können ſie ja nicht auſser dem Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen vorhanden ſeyn, d. i. als wären ſie nicht ſinnliche Eindrücke oder Affectionen, ſondern das Nichtſinnliche, was die ſinnli-

chen Eindrücke verursacht, oder Dinge an sich selbst. Wenn wir aber sagen, der Gegenstand afficirt uns, so heisst das nicht, ein transscendentales Object, ein Ding an sich, macht auf uns Eindrücke, welches eine transscendente, oder alle Grenzen unsrer Erkenntniss überschreitende Behauptung wäre; sondern es heisst, im sinnlichen Gegenstande ist etwas, was ich für Affection der Sinne erkennen muss, und weswegen ich auch sagen kann, es ist ein sinnlicher Gegenstand, oder ein Gegenstand, der meine Sinne afficirt. Im ersten Fall, wenn ich sage, der Gegenstand ist ein Verknüpftes von sinnlichen Affectionen, denke ich vornehmlich an den Inhalt des Gegenstandes als an eine in meinen Sinnen bewirkte Veränderung; im zweiten Fall, wenn ich sage, der Gegenstand afficirt den Sinn, denke ich mehr an den Sinn, an das, worin die Veränderung vergeht. So ist ein Cörper, den ich anschaue, nichts anders, als die Empfindung davon, dass eine begrenzte Raumesvorstellung in einem gewissen Grade erfüllt ist. Diese Empfindung ist ja das, was im Gegenstande gedacht und als die Materie desselben angeschauet wird; kann ein solcher Gegenstand nun wohl als ein Ding an sich gegeben, d. i. auch ausser meiner oder eines Andern Empfindung vorhanden seyn? (C. 521).

8. Hiermit hängt nun auch der Ausdruck, es giebt, zusammen. Es giebt heisst nehmlich nicht, es ist eine blosse Speculation, eine leere Erkenntniss, sondern das, was ich denke, hat einen Gegenstand, der nicht durchs blosse Denken vorhanden ist. Es kann Einwohner im Monde geben, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat; das ist richtig. Nun sind aber doch Einwohner im Monde auch nur Erscheinungen oder sinnliche Erfahrungsgegenstände, was heisst denn das also: es giebt welche, da sie doch noch Niemand wahrgenommen hat? Nichts anders, als, wenn wir unsre Erfahrungen bis zur Wahrnehmung solcher Gegenstände auf dem Monde, die nur eine geringe Grösse haben, fortsetzen könnten, so würden wir auf sie treffen und sie wahrnehmen. Denn alles das ist

wirklich vorhanden, was mit meinen Erfahrungen nach den Gesetzen der Erfahrung zusammenhängt, oder Eine Erfahrungsreihe ausmacht, s. Existenz, 1. (M. I, 600. C. 521).

9. Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Das heisst, das einzige, was nicht durch das Erkennen selbst vorhanden ist, sondern bei allem Erkennen vorausgesetzt werden muss, obwohl darum nicht ganz unabhängig vom Erkenntnissvermögen existirt, ist der Inhalt oder der Stoff unsrer Wahrnehmungen. Dennoch ist dieser Inhalt oder Stoff nirgends weiter anzutreffen, als in diesen unsern Wahrnehmungen (C. 521. f.). Die Erscheinungen sind blos in der Erfahrung gegeben, heisst also, in denjenigen Vorstellungen, die mit einander in einer solchen nothwendigen Verknüpfung stehen, dass wir dieses Verknüpfte vieler Vorstellungen die Erfahrung nennen, kömmt vieles vor, das nicht durchs Erkennen da ist, aber doch ohne das Erkennen auch nicht da seyn würde, und was daher nicht blosse Erkenntniss, aber auch nicht Ding an sich, sondern Erscheinung heisst (C. 523).

10. Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben, heisst, unser Verstand muss sich, seinem ihm nothwendigen Gesetze der Causalität gemäss, zu den Erscheinungen, als dem in der Erfahrung Gegebenen, eine Ursache denken. Diese Ursache kann aber nicht wieder Erfahrung seyn, weil sie die Ursache von etwas in der Erfahrung seyn soll; folglich ist sie eine Ursache, die jenseit der Erfahrungsgrenze gesetzt werden muss, und nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, also eine intelligibele Ursache. In dieser Ursache sind also auch die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit gegründet, das ist durch sie der Erfahrung gegeben, d. i. nicht blos durch die Erfahrungserkenntniss vorhanden, in welchem Falle sie blos ein Hirngespinst, aber keine

wirklichen Gegenſtände, ſeyn würden. Uebrigens ſieht man ein, daſs die Vorſtellung von einem transſcendentalen Object nicht ſo etwas Gegebenes iſt, ſondern etwas durch die Geſetze des Erkennens Entſprungenes, von dem immer noch die Frage bleibt, ob ihm auch ein Gegenſtand correſpondirt, der dann überſinnlich und gegeben ſeyn würde (B. 523.).

11. Man kann ſich aber hierüber auch ſo ausdrücken: der transſcendentale Gegenſtand iſt nur als ein Gegenſtand in der Idee, nicht aber als ein Gegenſtand ſchlechthin gegeben. Das letzte heiſst, es iſt für mich nichts Intelligibeles da, was ich ſo beſtimmen könnte, daſs ich ſagen könnte, es ſei die Urſache des Sinnlichen. Das erſte heiſst, mein eigenes Erkenntniſsvermögen hat die beſondere Beſchaffenheit, daſs aus ihm ein Begriff (Idee) entſpringt, dem kein anderswoher gegebener Gegenſtand correſpondirt. Sondern mein Erkenntniſsvermögen gebraucht dieſe Idee nur, um ſich andere Gegenſtände, nehmlich die Erfahrungsgegenſtände, vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, als Wirkungen vorzuſtellen. Es heiſst nichts weiter, als, meine Vernunft nöthigt mich, die Dinge in der Welt ſo zu betrachten, als wären ſie Wirkungen eines transſcendentalen Objects (C. 698. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. § 1. S. 33. — II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 193. ff. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 521. ff. — VIII Abſchn. S. 540. — III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 698. f.

Gebet,

δεησις, προσευχη, *preces, prière.* Unter dieſem Worte verſtehet man einen innerlich vor einem Herzenskündiger declarirten Wunſch (T. 105.). Es ſind hier vier Merkmale des Gebets angegeben:

a. Es iſt ein Wunſch;
b. dieſer Wunſch iſt declarirt;
c. er iſt innerlich declarirt;
d. vor einem Herzenskündiger.

a. Das Gebet ist ein Wunsch. Ein Wunsch aber ist das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objects (A. 203.). Wenn wir nehmlich beten, so begehren wir eigentlich nur etwas, ohne dass wir, wenigstens im Moment des Gebets, selbst etwas thun, den begehrten Gegenstand zu erlangen. Man rechnet zwar auch Lob Gottes und Danksagung gegen Gott zum Gebet, allein das kann nur uneigentlich Gebet genannt werden, und macht vielmehr mit dem Gebet zusammen die Anbetung Gottes aus.

b. Dieser Wunsch ist declarirt, d. i. meine Begehrung ist auf eine willkührliche Vorstellung gerichtet, d. h. auf einen Gegenstand, von welchem ich nicht weiss, ob er und wie er möglich ist; einen solchen Wunsch nun sich oder Andern deutlich machen oder erklären heisst ihn declariren (C. 757.).

c. Er ist innerlich declarirt, d. i. durch Gedanken, die ich mir auch durch Worte denke, aber bloss im innern Sinn, ohne sie eben laut heraus zu sagen (es ist nehmlich hier vom blossen Privatgebet, oder Gebet des einzelnen Menschen die Rede; das gemeinschaftliche Gebet ist eine Art der Anbetung Gottes).

d. Er ist declarirt vor einem Herzenskündiger, d. i. vor Gott, den ich mir als ein Wesen denke, das eben sowohl weiss, was bloss in meinem innern Sinne vorgeht, als ich weiss, was in den äussern Sinnen eines Menschen vorgeht, dem ich gegenwärtig bin.

2. Die Absicht des Gebets oder der Handlung des Betens ist, das Sittlichgute in uns selbst fest zu gründen, und im Gemüth als Gesinnung desselben wiederhohlentlich zu erwecken. Denn Gott bedarf keiner Erklärung der innern Gesinnungen des Wünschen-

den, alſo muſs das erklärte Wünſchen im Gebet, ob es wohl gegen Gott geſchieht, doch uns ſelbſt zur Abſicht haben. Man kann aber beim Gebet zweierlei von einander ſondern, den Geiſt des Gebets und den Buchſtaben des Gebets. Der Geiſt des Gebets iſt der herzliche Wunſch, Gott in allem unſern Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſeyn, d. i. die alle unſere Handlungen begleitende Geſinnung, dieſe Handlungen ſo zu betrachten, als ob ſie im Dienſte Gottes geſchehen. Der Buchſtabe des Gebets iſt die Einkleidung jenes Wunſches in Worte und Formeln. Es iſt für ſich klar, daſs es der Geiſt des Gebets iſt, der das Sittlichgute in uns feſt zu gründen vermag (R. 302.).

3. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienſt (wodurch Gott ſo geehrt werde, daſs er an der bloſsen Handlung des Betens ein Wohlgefallen habe) und darum als Gnadenmittel gedacht, iſt ein abergläubiſcher Wahn (ein Fetiſchmachen). Denn es wird ja durch das Beten nichts gethan, und alſo keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott nicht wirklich gedient. Der Geiſt des Gebets aber kann und ſoll ohne Unterlaſs in uns ſtatt finden (1 Theſſ. 5, 17.). Der Buchſtabe des Gebets kann höchſtens nur den Werth eines Mittels bei ſich führen, nehmlich eines Mittels zu wiederhohlter Belebung der Geſinnung in uns ſelbſt, jede Handlung ſo zu betrachten, als geſchehe ſie im Dienſte Gottes, das iſt, zu machen, daſs uns der Geiſt des Gebets ohne Unterlaſs belebe. Aber unmittelbar kann der Buchſtabe des Gebets keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben (R. 302. f.), ſ. Communion, 2. 3.

4. Das Privatgebet (von welchem hier allein die Rede iſt, weil das gemeinſchaftliche Gebet zum öffentlichen Gottesdienſt, oder auch zur Anbetung Gottes (Cultus) gehört) iſt eigentlich dem Buchſtaben nach ein Symbol, welches nur die Pflicht verſinnlicht, die Geſinnung, daſs wir uns ganz dem Reiche Gottes in uns, und auſser uns weihen, (in-

tensive) festzugründen. Es soll also ein Mittel zu einer Pflichtbeobachtung seyn, und ist daher selbst noch keine Pflichtbeobachtung (R. 299.) s. Communion, 1—4.

5. Kant sagt (R. 302.*): in dem herzlichen Wunsch, Gott in allem unsern Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn, als dem Geist des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnung vermittelst der Idee von Gott) zu wirken. Durch die Einkleidung seines Wunsches in laut ausgesprochene Worte, wodurch er ihn auch äusserlich erklärt, sucht der Mensch auch auf Gott (als auf eine ausser dem Menschen befindliche Person) zu wirken.

6. Kant zieht daraus die Folgerung: bei dem Geist des Gebets ist volle Aufrichtigkeit möglich, wenn gleich der Mensch sich nicht anmasst, das Daseyn Gottes selbst als völlig gewiss betheuern zu können. Bei dem buchstäblichen Gebet als einer Anrede nimmt er Gott als persönlich gegenwärtig an. Hierbei kann die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, weil bei demselben der Mensch sich wenigstens (selbst innerlich) so stellen muss, als ob er von Gottes Gegenwart so überführt sei, wie z. B. von der sichtbaren Gegenwart eines Menschen. Da das letztere nicht möglich ist, weil dann Niemand daran zweifeln würde; so nimmt er seinen Beweis von der Sicherheit her (*argumentum a tuto*), und schliesst, ist Gott nicht gegenwärtig, so kann mein Gebet wenigstens nichts schaden, ist er aber gegenwärtig, so verschafft mir das Gebet seine Gunst, s. Fanatismus, 18**) (Q. 303.*).

7. Kant behauptet, die Wahrheit dieser letztern Anmerkung werde ein jeder durch folgende Erfahrung bestätigt finden. Man denke sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen, den ein Anderer, wenn nicht im lauten Beten selbst, doch in einer dieses anzeigenden Gebehrdung

überrascht. Man werde von selbst erwarten, dass jener (der Betende) darüber in Verwirrung oder Verlegenheit gerathen werde (R. 303.*).

8. Kant fragt nun, warum das aber? Der Betende fürchtet, man werde glauben, er habe eine kleine Anwandlung von Wahnsinn, weil er sich gebehrdete, als habe er Jemanden ausser sich vor Augen, da er doch sichtbarlich allein ist (R. 303.*).

9. Der Lehrer des Evangeliums hat den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche nach ihm das Gebet des Herrn heisst, und (wenn der Inhalt desselben immer in unsern Gesinnungen herrschend ist) das buchstäbliche Gebet und hiermit auch sich selbst (als Buchstaben) zugleich entbehrlich macht. Diese Gebetsformel enthält bloss den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der einen beständigen Wunsch in sich schliesst, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu seyn, weil wir das beständige Bewusstseyn unserer Gebrechlichkeit haben; also enthält diese Gebetsformel keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der seinen Gegenstand (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt, wenn der Wunsch ernstlich (thätig) ist. Der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (gieb uns heute unser zureichendes Brod) für einen Tag, ist ausdrücklich nicht auf die Fortdauer desselben gerichtet, sondern die Wirkung des bloss gefühlten thierischen Bedürfnisses. Folglich ist dieser Wunsch mehr ein Bekenntniss dessen, was die Natur in uns will, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will, dergleichen die um Brod auf den andern Tag (gieb uns auch morgen unser zureichendes Brod) seyn würde, welche hier aber deutlich genug (durch das heute) ausgeschlossen wird (R. 304.*).

10. Das Gebet dieser Art, das in moralischer (nur durch die Idee von Gott belebter) Gesinnung geschieht, weil es als der moralische Geist des Gebets seinen Gegen-

ſtand (Gott wohlgefällig zu ſeyn) ſelbſt hervorbringt, kann allein im Glauben geſchehen. Ein Gebet geſchieht im Glauben, heiſst nehmlich, man hält ſich der Erhörlichkeit deſſelben verſichert; von dieſer Art aber kann nichts ſeyn, als die Moralität in uns (R. 304.*).

11. Kant macht nehmlich die Bemerkung, daſs Niemand ſich von der Erhörlichkeit ſeines Gebets verſichert halten kann, wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge. Denn Niemand kann überzeugt ſeyn, daſs es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden ſei, ihm ſeine Bitte zu gewähren, und nicht ihn heute noch am Mangel der Nahrungsmittel ſterben zu laſſen. Durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens aber zu verſuchen, ob Gott nicht von dem Plane ſeiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheile für uns) abgebracht werden könne, iſt ein ungereimter und zugleich vermeſſener Wahn. Ja wenn ſogar der Gegenſtand moraliſch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluſs möglich wäre (oder wir ihn wenigſtens bloſs daher erwarteten, weil wir uns nicht ſelbſt darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menſchen, die Wiedergeburt genannt), ſo iſt es doch noch ſehr ungewiſs, ob Gott es ſeiner Weisheit gemäſs finden werde, unſern (ſelbſtverſchuldeten) Mangel übernatürlicher Weiſe zu ergänzen, ſo daſs man eher Urſache hat, das Gegentheil zu erwarten (R. 305.*).

12. Der Menſch kann alſo nur um das im Glauben beten, was er ſelbſt hervorbringen kann, d. i. die moraliſch gute Geſinnung. Hieraus läſst ſich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, der immer zugleich mit einem innern Gebet verbunden ſeyn würde, für eine Bewandniſs haben könne.

a. Kann Gott dem Menſchen nicht die Kraft verleihen, übernatürlich zu wirken; denn das iſt ein Widerſpruch, es hieſse nehmlich machen, daſs eine Natururſache, als ſolche, zugleich eine übernatürliche d. i. das Gegentheil der Natururſache ſei.

b. Kann der Menfch nicht beftimmen, was die göttliche Weisheit über diejenigen Zwecke urtheilt, die der Menfch nach feinen Begriffen für gute und in der Welt mögliche Zwecke hält.

c. Kann folglich der Menfch, vermittelft des Wunfches, den er in fich felbft erzeugt hat, die göttliche Macht zu feinen Abfichten nicht brauchen.

Daher läfst fich eine folche Wundergabe gar nicht denken. Es ift hier aber von der die Rede, die buchftäblich von dem Willen des Menfchen (fie zu haben und durchs Gebet zu erlangen) abhängen foll (R. 305. * f.).

13. Der Glaube Matth. 17, 20., wenn man ihn nicht geradezu zu einem Undinge machen will, mufs die Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moralifchen Befchaffenheit des Menfchen über alle andere Bewegurfachen der höchften Weisheit Gottes feyn. Es heifsen alfo jene Worte der Schrift nichts anders, als, wenn ihr die Moralität in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die aber der Menfch nie erreicht, obwohl in der beftändigen Annäherung im Befitze derfelben feyn kann) befäfset; fo müfste die Natur allen euern Wünfchen gehorchen, die aber auch alsdann nie unweife feyn, fondern mit dem Willen der Weisheit felbft, mit dem Willen Gottes, des Oberherrn der Natur, zufammenftimmen würden (R. 306. *)

14. Die Erbauung, die durchs Kirchengehen beabfichtigt wird, und in der das öffentliche Gebet zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethifche Feierlichkeit ift (R. 306.*), werde ich bei dem Worte: Kirchengehen erklären.

15. Das Privatgebet in Worte und Formeln eingekleidet, oder das buchftäbliche Gebet, kann nicht für Jedermann Pflicht feyn; denn es ift ein blofses Mittel zur Beförderung der Pflicht, ein Mittel kann aber nur dem vorgefchrieben werden, der es zu gewiffen Zwecken bedarf. Nun hat aber bei weitem nicht Jedermann diefes Mittel (in fich und eigentlich mit fich felbft, vorgeblich

aber desto verständlicher mit Gott zu reden) nöthig; es muſs vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden, daſs dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserm eignen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn das buchstäbliche Gebet schwächt vielmehr die subjective Wirkung der moralischen Idee (die Andacht). Das buchstäbliche Privatgebet ist also wie jedes Symbol zufällig, und sein Zweck, die Idee Gottes zur festen Gründung der Pflichtgesinnung in uns zu beleben, kann auch, obwohl nicht bei allen Menschen auf die nehmliche Art, durch andere Handlungen erreicht werden. Welche Kraft hat nicht z. B. die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Groſsen, so wie sie schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neuern Zeiten aber bis zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, das Gemüth in Anbetung zu versetzen. Diese Anbetung aber ist eine dahin sinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende, Stimmung des Gemüths. Welche seelenerhebende Kraft ist nicht ferner in jener Betrachtung, in Rücksicht auf unsere eigene moralische Bestimmung. Ja, gegen diese zwiefache Kraft müssen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David, der von allen jenen Wundern der Schöpfung wenig wuſste, wären, wie leerer Schall verschwinden; weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unausſprechlich ist. Da überdem Menschen alles gern in Hofdienst verwandeln, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, und die religiösen Demüthigungen vor Gott und Lobpreisungen desselben gemeiniglich desto weniger empfunden werden, je wortreicher sie sind; so ist vielmehr nöthig, selbst bei der früheſten mit Kindern (die des Gebets noch bedürfen) angestellten Gebetsübung, sorgfältig einzuschärfen, daſs die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen,) nur ein Mittel zur

Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel seyn soll. Sonst bringen alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr, nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben zu bewirken (S. 307. f.)

Gebiet

der Begriffe, des Erkenntnissvermögens, *ditio conceptuum, s. facultatum cognoscendi.* Der Theil des Bodens der Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnissvermögen, worauf sie gesetzgebend sind (U. XVI). Der Boden (*territorium*) der Begriffe ist der Theil des Feldes derselben, worin für uns Erkenntniss möglich ist. Das Feld der Begriffe endlich ist der Inbegriff aller der Gegenstände, auf die sie bezogen werden, es mag ein Erkenntniss derselben möglich seyn oder nicht. Begriffe sind gesetzgebend, wenn sie die Beschaffenheit des Gegenstandes möglich machen, so dass sie die nothwendige und allgemeine Regel (das Gesetz) vorschreiben, welche den Gegenstand bestimmt; da sonst die Gegenstände die Begriffe möglich machen, durch welche die Gegenstände erkannt werden. Erfahrungsbegriffe haben also ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne. Sie haben aber kein Gebiet auf diesem Boden, sondern nur ihren Aufenthalt (*domicilium*), weil sie auf diesem Boden nur gesetzlich erzeugt und nicht gesetzgebend sind (U. XVI. M. II, 401).

2. Das gesammte Erkenntnissvermögen hat zwei Gebiete. Das eine Gebiet ist das der Naturbegriffe, und das andere das des Freiheitsbegriffes; denn durch beide ist das Erkenntnissvermögen *a priori* gesetzgebend, durch die Naturbegriffe, z. B. den der Ursache und Wirkung, schreibt es der Natur, und durch den Freiheitsbegriff dem Willen, Gesetze vor. Hierauf gründet sich nun auch die Eintheilung der gesammten Philosophie in die theoretische und praktische. Aber der Boden, den ihr Gebiet einnimmt und auf welchem

folglich ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung als blosser Erscheinungen, denn Dingen an sich könnte das Erkenntnissvermögen nicht vorschreiben, wie sie beschaffen seyn sollten (U. XVII. M. II. 402).

3. Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, denn dieser macht sogar durch den obersten Grundsatz der Apperception erst die Gegenstände möglich, und bestimmt durch die Kategorien, und die durch sie entspringenden Verstandesgrundsätze, die allgemeine und nothwendige Beschaffenheit der Gegenstände und ihres Zusammenhanges unter einander. Diese Gesetzgebung ist theoretisch, d. i. eine solche, durch die das bestimmt wird, was da ist, oder die zum Erkennen dient. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht durch die Vernunft; denn sie schreibt dem Willen das Sittengesetz vor, unabhängig von jeder Bestimmung durch Natursachen zu handeln. Diese Gesetzgebung ist praktisch, d. i. eine solche, welche bestimmt, wie das, was durch den Willen möglich ist, seyn soll oder die zum Handeln dient. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend seyn oder ihr Gebiet haben; in Ansehung des Theoretischen, der Naturerkenntniss, kann sie nur, als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort (unbedingt) gesetzgebend oder hat darum sofort ein Gebiet, weil diese Regeln auch technisch-praktisch (bedingt gesetzgebend) seyn (d. i. Vorschriften zu einem gewissen Zweck geben) kann (U. XVII. f. M. II. 403).

4. Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen, also auch zwei verschiedene Gebiete, auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne dass eine der andern Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, z. B.

eine Naturursache eine moralische Handlnng hindern oder hervorbringen kann, eben so wenig stöhrt der Freiheitsbegriff die Gesetzgebung der Natur. Das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subject läst sich wenigstens ohne Widerspruch denken, denn das Subject darf nur eine Gesetzgebung haben für eine sensibele Causalität, die in ihren Wirkungen erscheint, und eine Gesetzgebung für eine intelligibele Causalität, welche Handlungen wirkt als ein Ding an sich. Die Einwürfe wider ein solches Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen entstehen durch einen dialektischen Schein, nach welchem man die Gegenstände der Sinne für Dinge an sich ansieht, den man aber durch Aufdeckung desselben vernichten kann (M. II, 404. U. XVIII).

5. Es fragt sich nun, warum machen diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht Eines aus? Haben sie nicht etwa gemeinschaftliche Grenzen, so dass sie sich endlich doch als Ein Gebiet betrachten liessen, zumal da sie einen und denselben Boden haben, auf welchem sie gesetzgebend sind? Die Antwort ist, Nein! Und dieses aus folgenden Ursachen. Der Naturbegriff macht zwar seine Gegenstände in der Anschauung vorstellig, z. B. der der Ursache ist an einer Flamme anzuschauen, welche ein Stück Papier verzehrt; aber nicht als Dinge an sich selbst, denn eine solche Flamme kann es ausser unsern Vorstellungen nicht geben, weil sie einen Raum einnimmt, der doch nur durch unser Anschauungsvermögen möglich ist. Der Freiheitsbegriff hingegen macht in seinem Gegenstande zwar ein Ding an sich selbst vorstellig, denn eine Ursache durch Freiheit, wie die moralischer Handlungen, ist nicht von andern Ursachen abhängig, dergleichen kann aber nicht Naturursache, sondern muss ein Ding an sich seyn; aber er kann dieses Ding an sich selbst nicht in der Anschauung vorstellig machen, denn sonst müsste es Erscheinung werden und folglich nicht mehr Ding an sich seyn,

oder der Verſtand müſste es anſchauen und nicht die Sinnlichkeit, welches ein leerer unbegreiflicher Gedanke iſt. Mithin kann weder der Naturbegriff, noch der Freiheitsbegriff ein theoretiſches Erkenntniſs von ſeinem Gegenſtande, und ſelbſt von dem denkenden Subjecte, als Dinge an ſich verſchaffen. Dieſes Ding an ſich würde nehmlich das Ueberſinnliche ſeyn, das nicht Gegenſtand unſerer ſinnlichen Anſchauung, oder Gegenſtand unſerer nichtſinnlichen oder intellectuellen Anſchauung ſeyn würde. Nun muſs man zwar die Idee von einem ſolchen Ueberſinnlichen der Möglichkeit aller Gegenſtände der Erfahrung unterlegen, denn es iſt ein durch die Einſchränkung der Sinnlichkeit nothwendig gewordener Grenzbegriff, um die Anmaſsungen der Sinnlichkeit einzuſchränken, und die Natur unſers Verſtandes und unſrer Vernunft nöthigt uns, die Dinge der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie in einem ſolchen Vernunftweſen (überſinnlichen, transſcendentalen Object, Noumen, Intelligibeln) ihren Grund hätten. Aber man kann dieſe Idee niemals zu einem Erkenntniſſe erheben und erweitern, denn durch die Kategorien können Noumenen nicht erkannt werden, es müſste ihnen denn eine intellectuelle Anſchauung zum Grunde liegen (M. II, 405. U. XVIII. f.)

6. Man muſs alſo das Ueberſinnliche als ein unbegrenztes, aber auch für unſer geſammtes Erkenntniſsvermögen unzugängliches Feld denken. Auf dieſem Felde des Ueberſinnlichen (der Vorſtellungen vom Ueberſinnlichen) finden wir für uns (unſere Begriffe) keinen Boden, d. i. keinen Theil, worin für uns Erkenntniſs möglich wäre, folglich noch weniger weder für die Verſtandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretiſchen Erkenntniſs. Dieſes Feld müſſen wir zwar zum Behuf des theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen beſetzen, denen wir aber in Beziehung auf die Geſetze aus dem Freiheitsbegriffe nur praktiſche Realität verſchaffen und alſo dadurch unſer theoretiſches Erkenntniſs nicht im Mindeſten erweitern können (U. XIX. M. II, 406).

7. Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen

dem Gebiete des Naturbegriffs (dem Sinnlichen) und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs (dem Ueberſinnlichen) iſt, ſo daſs von dem erſtern zum andern (alſo vermittelſt des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang iſt, gleich als ob es ſo viele verſchiedene Welten wären; ſo ſoll doch die zweite (die überſinnliche Welt) auf die erſte (die Sinnenwelt) Einfluſs haben, nehmlich der Freiheitsbegriff ſoll den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, dahingegen der Naturbegriff keine Erkenntniſs in der überſinnlichen Welt zu Stande bringen und daher die Sinnenwelt auf die überſinnliche Welt keinen Einfluſs haben kann. Die Natur muſs folglich auch ſo gedacht werden können, daſs die Geſetzmäſſigkeit ihrer Form wenigſtens ſo beſchaffen ſei, daſs die in der Natur nach Freiheitsgeſetzen zu bewirkenden Zwecke möglich ſeyen. Alſo muſs es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen (des transſcendentalen Subſtracts der Natur, oder deſſen, was der Natur zum Grunde liegt), mit dem, was der Freiheitsbegriff zum Praktiſchen enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe der überſinnlichen Welt tauglich iſt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der ſinnlichen Welt, zu der nach den Principien der überſinnlichen Welt möglich macht (U. XIX. M. II, 407).

8. Und ſo haben wir denn den Inbegriff aller Gegenſtände, worauf Begriffe *a priori* angewendet werden können, um ein Erkenntniſs derſelben zu Stande zu bringen, nach der verſchiedenen Zulänglichkeit unſerer Vermögen zu dieſer Abſicht eingetheilt. Wir ſahen nehmlich den Inbegriff aller dieſer Gegenſtände als das Feld an, das wir zur Erkenntniſs zu bearbeiten bemüht ſind; dies Feld aber iſt von zweierlei Art, ein Theil deſſelben bringt keine Erkenntniſs hervor, dies iſt das Feld des Ueberſinnlichen. Ein andrer Theil dieſes Feldes iſt tauglich für unſere Erkenntniſs, iſt alſo ein Boden, worauf Erkenntniſs möglich iſt, und auf den wir unſer Erkenntniſsvermögen mit Erfolg anwenden können, dies iſt das Feld des Sinnlichen. Auf einem Theil dieſes

Bodens hat nun wieder unser Erkenntnissvermögen sein Gebiet, d. i. die Begriffe *a priori* bestimmen die Beschaffenheit der Gegenstände, und dies ist der Boden der Form *a priori* aller Erfahrungserkenntniss; auf einem andern Theile dieses Bodens haben unser Erkenntnissvermögen und folglich die Vorstellungen desselben bloss ihren Aufenthalt, d. h. die Gegenstände bestimmen die Beschaffenheit der Begriffe, und das ist der Boden des sinnlichen Stoffs oder der Materie aller unsrer Erfahrungserkenntniss (U. XVI. M. II, 400).

9. So weit also Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unsers Erkenntnissvermögens nach Principien. Das Erkenntnissvermögen nach Principien oder die Vernunft ist nehmlich ein solches, durch welches Erkenntniss ohne alle Erfahrung möglich ist, so dass die Erscheinungen oder Erfahrungsgegenstände durch Regeln *a priori*, vermittelst des Verstandes, Einheit bekommen, und diese Regeln selbst werden durch die Vernunft vermittelst gewisser Grundbegriffe Einheit bekommen, welche Grundbegriffe eben den Namen der Principien führen. So weit aber das Erkenntnissvermögen nach Principien reicht, so weit reicht auch die Philosophie, welche das System aller Erkenntniss aus Begriffen ist, das eben durch jene Principien die Einheit bekömmt, die es zu einem System macht. (U. XVI. M. II, 399).

Gebot

der Sittlichkeit, der Vernunft, der Pflicht, Gesetz der Sittlichkeit, der Vernunft, kategorischer Imperativ, apodiktisch - praktisches Princip, *praeceptum morale*, *précepte*, *commandement moral*, *loi morale*, die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist (G. 37); die Formel des Gebots (oder Verbots, welches hier unter dem Begriffe des Gebots mit enthalten ist. Das Gebot ist entweder bejahend und heisst Gebot (*lex praeceptiva*)

in engerer Bedeutung, oder verneinend und heifst Verbot (*lex prohibitiva*), die Formel beider aber heifst Imperativ (K. VI). Der Imperativ ift alfo nur die Art, wie das Gebot ausgedrückt wird, und fein Zeichen (*fignum praecepti*) ift der Ausdruck: du follft (oder du follft nicht).

2. Da aber ein kategorifcher Imperativ, d. i. derjenige, der ohne alle Bedingung, ohne alles warum und wozu gebietet, jederzeit eine folche Formel ift, die ein Gebot ausdrückt, fo kann man auch fagen, die kategorifchen Imperative find Gebote (Gefetze) der Sittlichkeit (K. XXVIII). Gebote find nehmlich Gefetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleiftet werden mufs; und diefe Gebote drücken die kategorifchen Imperative aus, und man kann daher auch den kategorifchen Imperativ für das Gebot der Sittlichkeit nehmen. Eigentlich aber find die drei Begriffe, Gefetz, Gebot und Imperativ fehr verfchieden. Das Gefetz ift eine Regel, die ohne alle weitere Bedingung und zwar von Jedermann befolgt werden mufs, (ohne Rückficht darauf zu nehmen, ob das Wefen, welches das Gefetz befolgt, dazu neceffitirt werde, wie der Menfch, oder es von felbft wolle, wie Gott); ift diefes Gefetz nun der Neigung eines vernünftigen Wefens zuwider, fo heifst es für den Willen diefes Wefens ein Gebot (weil das Subject zur Befolgung neceffitirt oder genöthigt wird); und die Formel eines folchen Gebots, oder der Ausdruck deffelben, zum Unterfchiede von der blofsen Vorftellung deffelben, heifst Imperativ; der aber, wenn er ein Gebot ausdrückt, jederzeit kategorifch ift. Der kategorifche Imperativ alfo, als derjenige, der durch keine Bedingung eingefchränkt ift, kann ganz eigentlich ein Gebot heifsen, weil er abfolute obgleich praktifche Nothwendigkeit ausdrückt; und eben fo kann man auch die beiden Ausdrücke Gebot und Gefetz für einander gebrauchen (G. 43. f.).

3. Es giebt nehmlich aufser den kategorifchen Imperativen noch andere, z. B. die Imperativen der Klug-

heit, welche unter einer gewissen Bedingung ihre Regel geben, nehmlich wenn du deine Wohlfahrt willst, so thue das und das. Nun will der Mensch aber jederzeit seine Wohlfahrt, folglich sind die Imperativen der Klugheit assertorische Sätze, d. i. solche, die zwar mit keiner Nothwendigkeit verknüpft sind, in welchem Falle sie apodiktisch wären, aber doch auch nicht bloss problematisch oder solche sind, bei denen die Befolgung derselben noch zweifelhaft ist, denn da die Bedingung jederzeit da ist, so ist auch die Regel jederzeit eine solche, die als wirkliche Regel des menschlichen Handelns angesehen wird. Diese Regel unterscheidet sich also dadurch in die Augen fallend von einem Gebot, dass sie nicht wie dieses gebietet, d. i. die Handlungen nicht als praktisch nothwendig darstellet, wenn diese objectiv, d. h. an und für sich und nicht wie sie ein einzelnes Subject ansieht, betrachtet werden. Diese Imperativen der Klugheit sind daher eher für Anrathungen der Klugheit (Klugheitsregel) als Gebote der Vernunft (moralische Gesetze, die den sinnlich bedingten Willen, d. i. den Willen, der auf sinnliche Gegenstände gerichtet ist, welche Bedürfnisse für das sinnliche Subject sind, nöthigen) zu halten. Es giebt mithin keinen Imperativ, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht (G. 47. P. 258).

4. Der kategorische Imperativ lautet also allein als ein praktisches Gesetz, d. i. als eine Regel, die den Willen eines Jeden bestimmen soll; die übrigen Imperativen sind zwar auch insgesammt Principien des Willens, d. i. synthetische Sätze *a priori*, die den Willen nach Begriffen bestimmen; aber sie können nicht Gesetze heissen, weil ihnen die praktische Nothwendigkeit nicht anhängt. Dasjenige nehmlich, was nicht an sich zu thun nothwendig ist, sondern bloss zur Erreichung einer beliebigen Absicht, kann an sich als zufällig betrachtet werden, denn wir können jederzeit von der Vorschrift loskommen, wenn wir wollen. Du darfst nur die Absicht aufgeben, du darfst nur nicht glücklich

feyn wollen, nur diefen oder jenen Zweck nicht erreichen wollen, fo bedarfft du weder auf die Rathfchläge der Klugheit, noch auf die Regeln zu achten, wie du diefes oder jenes zu machen habeft. Aber die Abficht deine Pflicht zu thun darfft du niemals aufgeben, du darfft nicht wollen unmoralifch feyn; das unbedingte Gebot läfst folglich dem Willen kein Belieben in Anfehung des Gegentheils frei, weil es ohne alle Bedingung gebietet, mithin führt es allein diejenige Nothwendigkeit bei fich, welche wir zum Gefetze verlangen (G. 50).

5. Was aus der befondern Naturanlage der Menfchheit, was aus gewiffen Gefühlen oder einem Hange abgeleitet wird, das kann kein Gebot abgeben. Ferner kann fogar das kein Gebot werden, was aus einer befondern der menfchlichen Natur eigenen Richtung entfpringt. Denn das würde nicht für den Willen eines jeden vernünftigen Wefens, und alfo auch nicht nothwendig, gelten können. So etwas kann nur eine Maxime für uns, ein fubjectives (auf ein beftimmtes Subject berechnetes) Princip des Handelns abgeben. Wir haben nehmlich dann Hang und Neigung, darnach zu handeln, und machen uns daraus eine Handlungsregel, die folglich auch nur für den gelten darf, der fie hat. Diefe Handlungsregel kann aber kein objectives (ohne Rückficht auf das handelnde Subject, folglich für Jedermann geltendes) Princip des Handelns werden, nach welchem wir angewiefen wären zu handeln, wenn gleich Hang und Neigung in uns dawider wären. Es beweifet fogar um defto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht, je weniger die fubjectiven (im handelnden Subject befindlichen) Urfachen dafür, und je mehr fie dagegen find, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gefetz im mindeften zu fchwächen, und feiner Gültigkeit etwas zu benehmen (G. 60).

6. Ein Gebot (welches für das finnlich afficirte Subject Zwang ankündigt P. 143), dafs jedermann fich glücklich zu machen fuchen follte, wäre folglich thöricht. Denn man gebietet niemals Jemanden das, was er fchon unaus-

bleiblich von selbst will; man müsste ihm bloss die Maassregel gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn der Vorschrift derselben will erstlich eben nicht Jedermann gerne gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, welches eben die Vorschrift zum Gebot macht, und was die Maasregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so dürfen diese hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieser Beziehung will, das kann er auch (P. 65). Mit den Lehren der Sittlichkeit ist es also anders bewandt, als mit den Lehren der Glückseligkeit. Jene gebieten für Jedermann, er mag sittlich seyn wollen oder nicht; denn er soll es, ohne alle Bedingung, seyn, die Glückseligkeitslehren sind nur Rathschläge für den, der glückselig seyn will. Die Sittlichkeitslehren gebieten, ohne Rücksicht auf Jemands Neigungen zu nehmen; die Rathschläge der Glückseligkeitslehre müssen auf Neigungen Rücksicht nehmen, denn was nicht Nnigungen befriedigt, kann nicht glückselig machen. Die Autorität der sittlichen Vorschriften als Gebote beruhet auf dem, was ein Gebot zum Gebot macht, dass sie nehmlich für Jedermann gelten, er mag sittlich seyn wollen oder nicht, seine Neigungen mögen damit übereinstimmen oder nicht; denn er soll sittlich seyn, bloss, weil und insofern er frei ist, und praktische Vernunft hat. Das heisst, derjenige, der einen freien, von Neigungen unabhängigen, und also sich selbst gebietenden, und nach diesen Geboten zu bestimmen möglichen, Willen (d. i. praktische Vernunft) hat, wird sich desselben nur dadurch bewusst, dass er etwas soll, was er als sinnliches Wesen oft nicht will, und dass er dieses Sollen sich selbst auflegt, welches nur dadurch möglich ist, dass das, was er soll, von ihm als etwas gedacht wird, was Jedermann, der sich nicht von seinen sinnlichen Neigungen beherrschen lässt, will und nicht anders als wollen kann, d. i. was die Form des Gesetzes annimmt. Denn ein (praktisches) Gesetz ist eine Regel, die für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig ist.

Folglich ist es die Allgemeingültigkeit, oder das, was das Gesetz zum Gesetze macht, was auch dem Gebote die Autorität giebt, den Willen auch dann zu bestimmen, wenn die Neigung diesem Gebot entgegen ist (T. IX. f.)

7. Auf der andern Seite dürfen wir uns auch nicht anmaſsen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns schmeicheln, als vom Gebote unabhängig, bloſs aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir müssen dem Ansehen des Gesetzes (obgleich unsere eigene Vernunft dasselbe giebt) nicht durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daſs wir den Bestimmungsgrund unsers Willens etwa nicht im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben. Die Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist daher schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach (P. 147).

8. Hiermit stimmt auch die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, (Matth. 22, 37 ff.) ganz wohl zusammen. Denn es fodert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläſst diese nicht der beliebigen Wahl (P. 147 f.)

9. Die Liebe zu Gott kann hier nehmlich nicht die Neigung der Liebe (Zuneigung), die pathologische (das Gefühl der) Liebe, heiſsen; denn die seist unmöglich, weil Gott nicht in die Sinne fällt und folglich keine Gefühle rege machen kann. Eine solche sinnliche Liebe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden, denn es nicht möglich, auf Befehl zu lieben. Wir müssen also in jenem Kern aller

Gesetze eine praktische Liebe vorstehen, d. i. eine solche, die in dem Willen oder den Grundsätzen der Handlungen liegt; sie besteht in der Pflicht, Anderer Zwecke, sofern diese nur nicht unsittlich sind, zu den meinen zu machen. Gott lieben, heisst in dieser Bedeutung, seine Gebote gern thun; den Nächsten lieben, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht gebieten, diese Gesinnung zu haben, sondern bloss, darnach zu streben (dies drücken auch die Worte Jesu: aus allen Kräften, aus); denn ein Gebot, dass man etwas gern thun soll, ist in sich widersprechend; weil ein Gebot darüber ganz unnöthig seyn würde, wenn wir es gerne thäten; thäten wir es aber nicht gerne, so wäre ja das Gebot gegen die Neigung, und könnte dieser nicht gebieten, anders zu seyn. Folglich kann diese Liebe nur das beständige, obgleich unerreichbare Ziel unsrer Bestrebungen seyn. Könnten wir diese Liebe je erreichen (welches in keinem Zeitpunct unsres Daseyns möglich ist), so würde das Gesetz aufhören, für uns Gebot zu seyn (P. 148 ff. M. II, 283).

10. Hierdurch wird nicht nur das (in 8) angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe gebracht, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes zu steuern, sondern es soll auch dadurch der moralischen Schwärmerei abgeholfen, oder ihr vorgebeugt werden. Die sittliche Stufe des Menschen ist Achtung fürs moralische Gesetz. Seine Gesinnung bei der Erfüllung dieses Gesetzes soll seyn, es aus Pflicht zu thun; sein moralischer Zustand ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe. Es ist lauter moralische Schwärmerei, wenn man sich in den Wahn versetzt, als gehorchte man nicht aus Pflicht, sondern willig und gern. Denn dadurch wird die Triebfeder der gesetzlichen Handlungen pathologisch (eine Triebfeder der Neigung und liegt in der Sympathie oder auch Philautie), aber nicht moralisch (liegt nicht im Gesetze). Ueberdem bringt es die phantastische Denkungsart hervor, als habe man nicht einmal ein Gebot nöthig.

Es lassen sich wohl Handlungen unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, aber dann müssen auch Spuren davon da seyn, dass diese Thaten aus Achtung für die Pflicht, und nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind (P. 150. ff. M. II., 284.) s. übrigens: Imperativ, kategorischer.

Gebrauch,

usus, *usage*. Die Anwendung einer Vorstellung, eines Erkenntnissvermögens. Man kann aber von einer Vorstellung oder einem Erkenntnissvermögen mancherlei Anwendung machen, und diese verschiedene Arten des Gebrauchs, so weit sie Beziehung auf die kritische Philosophie haben, will ich hier erläutern.

1. Apodiktischer Gebrauch der Vernunft (*usus rationis apodicticus*); wenn das Allgemeine schon an sich gewiss und gegeben ist, und es nur Urtheilskraft zur Subsumtion erfordert, so dass das Besondere dadurch nothwendig bestimmt wird (C. 674). Apodiktisch heisst nehmlich, was mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist (C. 45.). So machen wir z. B. im Praktischen einen apodiktischen Gebrauch von der Vernunft, wenn wir den obersten Grundsatz der Moral (das oberste Moralprincip) für gewiss und durch die Vernunft selbst gegeben erkennen, und nun eine jede Handlungsregel, die uns aufstösst, dadurch jenem Grundsatze, vermittelst unsrer Urtheilskraft, unterordnen (subsumiren), dass wir diese besondere Regel, den Kriterien oder Kennzeichen, die jenes Moralprincip angiebt, (die Allgemeingültigkeit und praktische Nothwendigkeit) gemäss, für moralisch oder unmoralisch (für allgemeingültig und praktisch-nothwendig, oder subjectiv-gültig und praktisch-zufällig) erklären. Hierdurch wird also die besondere Handlungsregel (Maxime) nothwendig bestimmt, d. h. es kann gar nicht anders seyn, das Gegentheil ist nicht möglich; entweder kann die besondere Handlungsregel von mir als all-

gemeines Gesetz gewollt werden, so ist sie ein Moralgesetz, und für mich, wenn meine Neigungen ihr entgegen sind, ein Gebot; oder ich kann sie als allgemeines Gesetz nicht denken, oder doch nicht wollen, so ist sie unmoralisch, und ich darf nicht nach derselben handeln, so gern ich auch für mich diese Ausnahme machen möchte.

3. Dialektischer Gebrauch (*usus dialecticus*); ein solcher Gebrauch, wodurch der Schein der Erkenntniss eines Gegenstandes erregt wird. So ist der Gebrauch des reinen Verstandes dialektisch, wenn man durch die aus ihm entspringenden reinen Erkenntnisse allein schon, ohne alle Anschauung, Gegenstände zu erkennen wähnt; z. B. aus dem Satze des zureichenden Grundes das Daseyn eines Welturhebers (C. 88.).

4. Empirischer Gebrauch (*usus empiricus*); ein solcher Gebrauch, der lediglich auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung (Gegenstände der Sinne oder Erscheinungen) eingeschränkt ist. So ist es ein empirischer Gebrauch des Raums, wenn dieser Gebrauch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt ist. Diesen empirischen Gebrauch macht z. B. der Geometer von demselben, wenn er die Entfernungen der Planeten von der Erde, nach den Grundsätzen der Geometrie und Trigonometrie, beides Wissenschaften von den allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen des Raums, durch Constructionen desselben, bestimmt (C. 81.).

Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen *a priori*, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen Gebrauch machen. Das ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, sehr wichtige Folgen hat. Die Wahrheit dieses Satzes ersiehet man aber aus Folgendem. Zu jedem Begriff in einem solchen Grundsatze *a priori* gehört

a. die logische Form desselben;

b. die Möglichkeit ihm einen Gegenstand zu geben. Ohne den Gegenstand ist er ein leerer Gedanke und

keine Erkenntnifs. Nun kann einem Begriffe der Gegenftand nicht anders als in der Anfchauung gegeben werden. Die reine Anfchauung aber hat nur als Form einer empirifchen Anfchauung Gültigkeit. Folglich kann einem Begriff der Gegenftand nicht anders als durch empirifche Anfchauung gegeben werden, folglich beziehen fich alle Begriffe *a priori* und alle Grundfätze *a priori* auf empirifche Anfchauungen, d. i. auf *Data* (das Gegebene) zur möglichen Erfahrung. Ohne diefes haben fie gar keine objective Gültigkeit, fondern find ein blofses Spiel der Einbildungskraft oder des Verftandes. So wäre die ganze Mathematik, mit allen ihren Conftructionen, Grundfätzen und Lehrfätzen, ein Gewebe von lauter bedeutungslofen Hirngefpinften, könnten wir nicht immer ihre Bedeutung an den Erfahrungsgegenftänden darlegen (C. 297. ff. M. I. 342.).

Dafs diefes auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus gefponnenen Grundfätzen fei, erhellet aus der Unmöglichkeit, fie ohne Bedingungen der Sinnlichkeit real zu definiren. Einen Begriff real definiren heifst nehmlich, verftändlich machen, dafs fein Gegenftand möglich fei, welches in der Euklideifchen Geometrie z. B. durch die Auflöfung der Aufgaben gefchieht. Wollen wir nun die Kategorien real definiren, fo müffen wir uns gleich zu Bedingungen der Sinnlichkeit herablaffen, folglich mufs ihr Gebrauch auch nun allein auf Gegenftände der Sinnlichkeit eingefchränkt feyn. Nimmt man aber die Bedingungen der Sinnlichkeit weg, fo fällt alle Bedeutung der Kategorien weg, d. i. fie haben keinen Gegenftand, der durch fie gedacht werden kann, und man kann fich felbft durch kein Beifpiel fafslich machen, was unter einer folchen Kategorie oder einem folchen Stammbegriffe des reinen Verftandes eigentlich für ein Ding gemeint fei (C. 300. M. I. 343.).

Beifpiele. Den Begriff der Gröfse kann Niemand anders erklären als fo: dafs fie die Beftimmung eines Dinges fei, dadurch gedacht werden kann, wie vielmal Eins in ihm gefetzt ift; allein diefes wieviel-

mal gründet fich auf die fucceffive Wiederhohlung der Eins in der Zeit. Die Kategorie der Realität kann man im Gegenfatze mit der der Negation nur alsdann erklären, wenn man fich eine Zeit, als den Inbegriff von allem Seyn, gedenkt, die entweder womit erfüllt, oder leer ift, ohne die Vorftellung diefer Erfüllung oder Leere find Realität und Negation blofs die logifche Bejahung und Verneinung im Urtheil ohne Inhalt, oder etwas, das von dem Subject bejahet oder verneint wird, d. i. ohne allen Gegenftand. Eben fo ift die Beharrlichkeit (ein Dafeyn zu aller Zeit) die Hauptvorftellung im Begriffe der Subftanz. Man wird in der (von aller finnlichen Vorftellung) reinen Kategorie der Urfache (wenn man die Zeit wegläfst, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt) nichts weiter finden, als dafs fie fo etwas fei, woraus fich auf das Dafeyn eines andern Gegenftandes (der Wirkung) fchliefsen läfst; und es würde dadurch nicht allein Urfache und Wirkung gar nicht von einander unterfchieden werden können (weil es an dem Kennzeichen der Abhängigkeit der Wirkung von der Urfache, der nothwendigen Folge derfelben auf die Urfache in der Zeit fehlen würde); fondern der Begriff der Urfache würde auch gar keine Beftimmung haben, wie er auf irgend einen Gegenftand paffe (d. i. etwas, woran ich erkennen könnte, dafs der Gegenftand eine Urfache oder das fei, woraus fich auf das Dafeyn von etwas anderm fchliefsen laffe). Und fo ift es mit allen Kategorien (M. I. 344. C. 300. ff.), f. Schema.

Hieraus fieht man nun, was unter dem empirifchen Gebrauch der reinen Verftandesbegriffe, oder Kategorien, zu verftehen ift; und zugleich folgt hieraus unwiderfprechlich, dafs fie, zum Erkenntnifs eines Gegenftandes, keinen andern als empirifchen Gebrauch haben können. Folglich können auch die Grundfätze des reinen Verftandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenftände bezogen werden. Es können alfo durch fie

nur Gegenſtände der Sinne, Erſcheinungen, niemals aber (ohne Unterſchied) Dinge überhaupt, z. B. Dinge an ſich, erkannt werden. Wollen wir alſo durch jene Grundſätze Dinge erkennen, ſo geht das nur mit einer gehörigen Einſchränkung. Wir müſſen nehmlich darauf ſehen, daſs es auch Dinge ſind, die ſinnlich angeſchauet werden können (C. 303. M. I, 345.). Die transſcendentale Analytik iſt ein Kanon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauchs der Kategorien und Grundſätze des reinen Verſtandes (C. 88.), ſ. Logik.

5. Formaler Gebrauch (*uſus formalis*); der Gebrauch von etwas als einer Form, z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniſſe, daſs ſie als Formen, entweder der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, bloſs auf Gegenſtände angewendet werden, die uns in der Anſchauung gegeben ſind. So iſt es ein formaler Gebrauch des Raums, wenn die geometriſche Erkenntniſs deſſelben angewendet wird, um die Gröſse und Geſtalt des Mondes, ſeine Entfernung von der Erde, und die Beſchaffenheit ſeiner Oberfläche zu beſtimmen. Denn der Mond iſt ein in der Anſchauung gegebener äuſserer Gegenſtand, der alſo durch die reine Form des Raums einen Theil ſeiner allgemeinen und nothwendigen ſinnlichen Beſchaffenheiten, d. i. ſolche, die ihm als Gegenſtande im Raume zukommen müſſen, erhält. Man macht alſo einen formalen Gebrauch von den reinen Anſchauungen, den reinen Verſtandeserkenntniſſen und Grundſätzen, wenn man ſich derſelben innerhalb der Grenzen der Erfahrung bedient. Folglich iſt der formale Gebrauch einer reinen Erkenntniſs mit dem empiriſchen einerlei, und der veränderte Ausdruck will nur anzeigen, daſs man ſich der reinen Erkenntniſſe als bloſser Formen der Gegenſtände und nicht als ſolcher Vorſtellungen bedient, durch die allein ſchon, ohne alle Materie, wirkliche Gegenſtände erkannt werden könnten, d. i. die ohne Eindrücke auf die Sinne ſchon Gegenſtände hätten, welche an und für ſich (nicht bloſs in unſern Vorſtellungen) exiſtirten (C. 88.).

6. Hyperphyſiſcher überſinnlicher Gebrauch (*uſus hyperphyſicus*); der Gebrauch von etwas zu einem überſinnlichen Zweck. Z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniſſe, oder des Verſtandes und der Vernunft, daſs ſie angewendet werden, überſinnliche Gegenſtände damit zu erkennen. So war es ein hyperphyſiſcher Gebrauch, welchen derjenige von der Erkenntniſs des Raums, d. i. der Geometrie, machte, der eine Geometrie der Gottheit ſchrieb; denn er wähnte, die reine Erkenntniſs des Raumes gehe auch auf Gegenſtände, die auf unſere äuſsern Sinne keinen Eindruck machen und folglich nicht Cörper ſind. Gott iſt kein Gegenſtand der äuſsern Sinne, und folglich gilt von ihm auch keine geometriſche Erkenntniſs (C. 89.).

7. Logiſcher Gebrauch (*uſus logicus*) des Verſtandes; derjenige Gebrauch des Verſtandes, oder des obern Gemüthsvermögens, durch den alles Gegebene bloſs einander untergeordnet (ſubordinirt) wird. Dieſer logiſche Gebrauch des Verſtandes iſt allen Wiſſenſchaften gemein, denn in allen Wiſſenſchaften werden die niedrigern Begriffe den höhern (als ihrem gemeinſchaftlichen Merkmale) untergeordnet, und beiderlei Arten der Begriffe nach dem Satze des Widerſpruchs mit einander verglichen. Denn alle gegebene Erkenntniſs ſteht entweder unter einem ihnen allen gemeinſchaftlichen Merkmale, das in jeder von ihnen allen als Merkmal enthalten iſt, oder ſie widerſpricht dieſem Merkmale, d. h. hat unter ihren Merkmalen eins, welches jenem Merkmale gerade entgegengeſetzt iſt (S. III. §. 5.).

Durch den logiſchen Verſtandesgebrauch alſo werden auch die gegebenen reinen ſinnlichen (ſenſitiven) Erkenntniſſe einander untergeordnet. Es giebt nehmlich allgemeinere ſinnliche Erkenntniſſe, die für die beſondern nichts anders als höhere (aber ſinnlich dargeſtellte, oder in der Anſchauung gegebene) Begriffe ſind; und eben ſo werden auch die Erſcheinungen den allgemeinern Geſetzen derſelben untergeordnet. Eine ſolche reine ſinnliche Erkenntniſs iſt z. B. die des Trian-

gels, der alle befondere Arten der Triangel durch den logifchen Verftandesgebrauch untergeordnet werden. Durch diefen logifchen Gebrauch des Verftandes werden aber nicht etwa die Erkenntniffe des Triangels und feiner Arten nicht finnliche oder blofs intellectuelle Erkenntniffe, d. i. folche, durch die wir die finnliche Erkenntnifs nach und nach von dem entkleiden, was fie Sinnliches in fich hat; welches doch der Fall feyn müfste, wenn, wie Leibnitz behauptete, die finnliche Erkenntnifs die verworrene der Dinge an fich und die intellectuelle Erkenntnifs die deutliche Erkenntnifs der Dinge an fich wäre. Denn die Erkenntnifs heifst finnlich wegen ihrer Erzeugung (durch Eindrücke auf die Sinne, oder aus der Sinnlichkeit felbft), nicht aber darum, weil fie etwa noch nicht unter einander nach dem Satze des Widerfpruchs und der Identität find verglichen und dadurch deutlich gemacht worden. Denn der Verftand mag z. B. noch fo viel an den Sätzen der Geometrie thun, indem er Schlüffe aus dem (durch reine Anfchauung) finnlich Gegebenen nach logifchen Regeln zieht, fo werden fie doch dadurch nie über die Sphäre der finnlichen Erkenntnifs gehoben. Von der Anfchauung giebt es keinen Weg zur Erfahrung, aufser durch die Reflexion nach dem logifchen Verftandesgebrauch. Anfchauung ift nehmlich das, was bei finnlichen Gegenftänden und Erfcheinungen vor dem logifchen Verftandesgebrauche hergeht; die reflectirte Erkenntnifs aber, welche aus Vergleichung mehrerer Anfchauungen vermittelft des Verftandes entfteht, heifst Erfahrung (S. III., §. 5.).

8. Materialer Gebrauch (*ufus materialis*); der Gebrauch von etwas als einer Materie. Z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniffe, dafs durch fie Gegenftände, ohne alle dazu gegebene empirifche Anfchauung, follen erkannt werden, f. Gebrauch, formaler. So ift es ein materialer Gebrauch des Begriffs der Urfache, wenn durch den blofsen Begriff derfelben der Realgrund der Welt foll erkannt werden; denn wenn ich etwas als Urfache erkennen will, fo mufs etwas in der Anfchauung gegeben feyn, was ich als Ur-

ſache erkenne, ſonſt iſt mein Begriff leer; nun iſt mir aber nichts gegeben, was ich für die Urſache der Welt erkennen könnte; folglich hat der Begriff der Urſache dann keinen weitern Inhalt, als ſeine eigenen Merkmale, d. i. ich denke bloſs den Begriff Urſache, wenn ich meine die Urſache der Welt zu erkennen. Wenn man ſich alſo der reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient, ſo macht man einen materialen Gebrauch von denſelben; weil ſie uns dann ſelbſt ſollen die Materie (die Gegenſtände) an die Hand geben, da ſie doch nur die Form der ſinnlichen Gegenſtände, folglich ohne eine durch die ſinnliche Anſchauung gegebene Materie leer, ſind (C. 88.).

Derjenige macht alſo einen materialen Gebrauch von den reinen Verſtandesbegriffen, der durch ſie über Gegenſtände ohne Unterſchied urtheilt, alſo auch über ſolche, die uns doch nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerlei Weiſe gegeben werden können. Er gebraucht ſie material, wenn er ſich mit dem reinen Verſtande allein wagt, ſynthetiſch über Gegenſtände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entſcheiden, die doch nicht in der Anſchauung gegeben ſind (C. 89.).

Moraliſcher Gebrauch, ſ. **Gebrauch, praktiſcher.**

9. **Praktiſcher Gebrauch, moraliſcher Gebrauch** (*uſus practicus, uſus moralis*); derjenige Gebrauch, daſs dadurch der Wille beſtimmt wird. Der praktiſche Gebrauch der Vernunft iſt derjenige, daſs die Vernunft den Willen zu den Handlungen beſtimmt, ihm Zweck und Mittel vorſchreibt, und ihm zugleich zur Triebfeder dient. Die Vernunft ſchreibt z. B. dem Willen die Befolgung des Moralgeſetzes zum oberſten Zweck vor, und ordnet dieſem das Streben nach Glückſeligkeit unter. Das thut die Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauch. Im moraliſchen Gebrauche der Vernunft etwas ſuchen und auf demſelben gründen, heiſst alſo, in der Vernunft, in ſo fern aus ihr ein den

Willen unbedingt verpflichtendes Gefetz hervorgeht (G. 5. P. 8.).

Der Begriff einer Caufalität mit Freiheit läfst fich zum Behuf des blofs praktifchen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigen, d. h. wenn der Wille durch das aus der Vernunft entfpringende Moralgefetz beftimmt wird, fo wird dadurch zugleich eine von allen vorhergehenden wirkenden Urfachen ganz unabhängige Urfache in uns (die vom Gefetze der Natur unabhängige praktifche oder den Willen beftimmende Vernunft) vorausgefetzt. Die Vernunft wird in ihrem praktifchen Gebrauche betrachtet, wenn fie als von Grundfätzen *a priori* (und nicht von empirifchen Beftimmungsgründen, von Gegenftänden der Sinne vermittelft der Neigungen) ausgehend, betrachtet wird. Der gemeinfte praktifche Vernunftgebrauch ift alfo derjenige, vermöge deffen jede natürliche (nicht wiffenfchaftliche) Menfchenvernunft die moralifch nothwendige Beftimmung des Willens durch Grundfätze *a priori* (die von keinen finnlichen *Datis*, nicht von Bedürfniffen und Neigungen abhängen) anerkennt (P. 97. 162. f.).

9. Realer Gebrauch (*ufus realis*); derjenige Gebrauch, durch welchen die Begriffe felbft, fowohl von den Dingen, als den Verhältniffen gegeben werden. Der reale Gebrauch des Verftandes, oder des oberen Gemüthsvermögens ift z. B. nicht allen Wiffenfchaften gemein. So kann man durch den blofsen Verftand nicht wiffen, was Buonaparte jetzt in Aegypten unternimmt, oder wie es ihm geht, folglich in der Gefchichte keinen realen Gebrauch vom Verftande machen. Das Intellectuelle im ftrengen Sinne des Worts hingegen find folche Vorftellungen, bei denen der Verftandesgebrauch real ift. Wenn wir uns einen freien Willen vorftellen, fo beruht diefe Vorftellung auf folchen Begriffen von dem Gegenftande derfelben und feinen Verhältniffen, die fich aus der Natur unfrer Vernunft felbft hervorthun, und weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abftrahirt find,

noch auch irgend eine Form der **sinnlichen** Erkenntniſs, als einer ſolchen, enthalten. Der Verſtandesgebrauch bei dem Sinnlichen iſt hingegen **nicht real**, ſondern bloſs **logiſch**; denn ſelbſt die **reinen** Anſchauungen, z. B. der Geometrie, ſind darum noch nicht intellectuell, weil ſie von Empfindungen (durch ſinnliche Eindrücke gewirkten Vorſtellungen) leer ſind, ſondern aus der Sinnlichkeit des Menſchen ſelbſt erzeugte Formen der ſinnlichen Gegenſtände (S. III, §. 5. 6. 20).

10. **Speculativer Gebrauch** (*uſus ſpeculativus*); derjenige Gebrauch, durch welchen Erkenntniſs bewirkt wird, und zwar Erkenntniſs *a priori*, oder ſolche, die nicht aus der Erfahrung entſpringt. Der **ſpeculative** Gebrauch der Vernunft iſt dem **praktiſchen** entgegen geſetzt, und iſt folglich derjenige, daſs die Vernunft Erkenntniſſe hervorbringt, die aber bloſs dazu dienen, Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe zu bringen. Denn da der Verſtand die Bedingungen zu den Erfahrungserkenntniſſen enthält, ſo fordert die Vernunft die abſolute Vollſtändigkeit dieſer Bedingungen, und treibt dadurch den Verſtand an, in ſeiner Erkenntniſs immer weiter fortzuſchreiten. Hält man nun dieſe abſolute Vollſtändigkeit für einen irgendwo vorhandenen Gegenſtand, ſo entſpringt ein Schein, und der ſpeculative Vernunftgebrauch wird dialektiſch (P. 192). Im **ſpeculativen** Gebrauche der reinen Vernunft verſchwindet jener übrigens natürliche Schein, wenn man ſich überzeugt, daſs dieſer **ſpeculative** Vernunftgebrauch bloſs die Einheit der durch den Verſtand bewirkten Erfahrungserkenntniſſe beabſichtigt. Dieſes zu bewirken, und jenen Irrthum dadurch aufzudekken und wegzuſchaffen, hat Kant die Critik der reinen (ſpeculativen) Vernunft geſchrieben. Sie lehrt überhaupt, daſs aller **ſpeculative** Gebrauch der Vernunft nichts weiter bewirken könne, als der Erfahrungserkenntniſs ihre Sicherheit zu geben, und unſere Erkenntniſs vom Irrthum zu reinigen (P. 194).

11. **Theoretiſcher Gebrauch** (*uſus theoreticus*); derjenige Gebrauch, durch welchen man die Vor-

ſtellungen oder auch das Vermögen derſelben zum Wiſſen oder Erkennen anwendet. Man macht z. B. einen theoretiſchen Gebrauch von den Ideen der ſpeculativen Vernunft, wenn man ſie anwendet, die Gegenſtände zu beſtimmen, die unter ihnen gedacht werden. In dieſem theoretiſchen Gebrauche der Vernunft von den aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden Vorſtellungen beſteht eigentlich alle ſpeculative Erkenntniſs. So iſt es ein theoretiſcher Gebrauch der Vernunft von dem Grundſatze der Cauſalität, wenn man ihn für das Geſetz erkennt, durch welches es allein möglich iſt, die objective Folge in den Erſcheinungen von der ſubjectiven Folge in unſern Vorſtellungen zu unterſcheiden (P. 243). Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft iſt alſo der Gebrauch derſelben zur theoretiſchen (d. i. auf das Wiſſen abzweckenden) Erkenntniſs eines Gegenſtandes. So iſt es ein ſolcher Gebrauch, wenn die Kategorien zu einem theoretiſchen Erkenntniſs angewandt werden, welches geſchieht, ſo fern ihnen eine ſinnliche Anſchauung untergelegt wird. Aber von den Ideen der Vernunft kann kein theoretiſcher Gebrauch gemacht werden, weil ſie in keiner Erfahrung gegeben werden können, alſo fehlt es uns an einem Gegenſtande, der durch die Ideen, ſo wie die ſinnlichen Gegenſtände durch die Kategorien, könnte erkannt werden. Das theoretiſche Erkenntniſs der Gegenſtände ſolcher Ideen iſt alſo nicht möglich. Der theoretiſche Gebrauch unterſcheidet ſich alſo darin vom praktiſchen, daſs jener Erkenntniſs, dieſer Maximen der Handlungen, und dadurch die Handlungen ſelbſt, hervorbringen will. Kant hat in der Critik der reinen Vernunft die Befugniſs des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, und die Grenzen deſſelben, unterſucht und erforſcht (P. 245).

12. Transſcendentaler Gebrauch (*uſus transſcendentalis*), derjenige Gebrauch, durch welchen gewiſſe Vorſtellungen, Anſchauungen oder Begriffe *a priori*, auf Gegenſtände angewendet werden, um dieſe vermittelſt derſelben zu erkennen. So kann der Gebrauch oder die Anwendung des Raums, und aller

geometrischen Bestimmungen desselben, auf Gegenstände überhaupt, um diese darnach zu bestimmen, ein transscendentaler Gebrauch des Raums heissen. Hingegen ist nicht die Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand, z. B. des Raums auf Gegenstände der Erfahrung, ein transscendentaler Gebrauch derselben; denn das Wort transscendental kann gar nicht von der Beziehung einer Erkenntniss auf ihren Gegenstand gebraucht werden, sondern betrifft immer nur die Erkenntniss von einer Erkenntniss, und folglich ist der transscendentale Gebrauch die (vermeintliche) Erkenntniss von der Möglichkeit, Gegenstände durch blosse Vorstellungen *a priori* zu erkennen (C. 80). Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen *a priori* niemals einen transscendentalen Gebrauch machen, heisst also, er kann damit allein (ohne sinnliche Eindrücke erhalten zu haben) nicht Gegenstände erkennen. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser, dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen wird (C. 297. f.); denn der reine Verstandesbegriff ist schon dann ganz leer, wenn man ihm keine sinnliche Form, z. B. die Zeit unterlegt (C. 303). Denken wir z. B. etwas, und dieses Etwas ist auf keinerlei Weise in der Anschauung gegeben, so ist der Gegenstand bloss transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transscendentalen Gebrauch, nehmlich die Einheit des Denkens eines Mannichfaltigen überhaupt zu bewirken. Der bloss transscendentale Gebrauch der Kategorien ist also in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren Gegenstand (C. 304. ff. u. 313).

13. Unbeschränkter, allgemeiner Gebrauch (*usus illimitatus*); derjenige Gebrauch, da man die Anwendung von etwas, z. B. einer Vorstellung, oder dem Erkenntnissvermögen, nicht auf gewisse Ge-

genstände einschränkt, sondern sie, ohne Unterschied, von allen Gegenständen gebrauchen zu können meint. Wenn der Verstand über Gegenstände ohne Unterschied, wenn sie auch gar nicht in die Sinne fallen können, wie z. B. Gott, urtheilt, da uns doch diese Gegenstände gar nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können; so ist das ein unbeschränkter Gebrauch des (reinen) Verstandes (C. 88).

Gebrechlichkeit,

Schwachheit der menschlichen Natur, des menschlichen Herzens, *fragilitas*, *fragilité*, *fragilité de la chair*, *fragilité du coeur*. Die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt. Es ist eine von drei verschiedenen Stufen des Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, nehmlich die unterste, wenn man sich das Zunehmen im Bösen als ein Hinaufsteigen vorstellt. Es ist nehmlich eine sehr bekannte Erfahrung, dass der Mensch, wenn er auch noch so ernstliche Vorsätze im Guten fasst, diesen Vorsätzen doch nicht immer getreu bleibt (R. 21).

2. Diese Gebrechlichkeit der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels (Röm. 7, 18) ausgedrückt: Wollen hab ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht; denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht. u. s. w. Paulus will sagen: ich nehme das Gute, das Gesetz in die Maxime meiner Willkühr auf; aber dieses Gesetz, welches objectiv, d. i. in der Idee (*in thesi*), eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv (*in hypothesi*), d. i. wenn die Maxime befolgt werden soll, in Vergleichung mit der sinnlichen Triebfeder (der Neigung), die schwächere (R. 22).

3. Wegen dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur ist die der Qualität nach vollkommene

Pflicht, fich felbft moralifch vollkommen zu machen, eine dem Grade nach unvollkommene Pflicht. Diejenige Vollkommenheit nehmlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derfelben, in diefem Leben, Pflicht ift, deren Befolgung alfo nur in continuirlichen Fortfchritten beftehen kann, ift, in Hinficht auf das Object, d. i. die Idee, deren Ausführung man fich zum Zweck machen foll, zwar enge und vollkommene; in Rückficht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen fich felbft (T. 114).

4. Es giebt objectiv (in der Idee) nur Eine Tugend (als fittliche Stärke der Maximen), fubjectiv (in der That) aber eine Menge derfelben von heterogener Befchaffenheit, worunter es unmöglich feyn follte, nicht auch irgend eine Untugend (ob fie gleich eben jenerwegen den Namen des Lafters nicht zu führen pflegen) aufzufinden. Da wir nun die Vollftändigkeit oder den Mangel der Summe unfrer Tugenden nie hinreichend erkennen, weil dazu eine ganz vollkommene Selbftkenntnifs nöthig feyn würde, welche unmöglich ift; fo folgt, dafs die Pflicht gegen uns felbft, moralifch vollkommen zu feyn, nur eine unvollkommene Pflicht feyn könne, d. i. eine folche, von der nicht angegeben werden kann, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ift (hier moralifch vollkommen zu werden) gewirkt werden foll (T. 114. f. u. 20).

Geck,

f. Laffe.

Gedankending,

Keines, *ens rationis, ratiocinantis.* Ein leerer Begriff; oder Begriff ohne Gegenftand; ein blofs durch den Begriff gedachter Gegenftand; der Gegenftand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anfchauung correfpondirt (C. 347.) f. Ding, 4, 1, β.

2. Das Gedankending ist zwar ein Unding, weil es keinen Gegenstand hat, von dem es der Begriff wäre; aber es giebt noch ein Unding im engeren Sinne des Worts, ein absolutes Unding, von dem sich das Gedankending sehr merklich unterscheidet. Dies ist der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht (C. 348).

3. Das Gedankending darf nicht unter die (realen) Möglichkeiten, d. i. Dinge, welche existiren können, gezählt werden. Denn um sagen zu können, etwas kann existiren, müssen wir wissen, dass es mit allen Bedingungen der Erfahruung übereinstimmt, z. B. dass es in Zeit und Raum seyn, als Wirkung einer Ursache existiren u. s. w. kann. Ja selbst alles dieses ist noch nicht hinreichend, wenn der Gegenstand empirisch ist, sondern es gehört dazu noch, dass schon einmal die Erfahrung von einem solchen Gegenstande gemacht worden ist. Sonst ist das Ding bloss Erdichtung, ob zwar der Begriff von demselben sich nicht selbst widerspricht, und es also logisch möglich ist, d. h. gedacht werden kann. Allein jenes absolute Unding, dessen Begriff sich selbst widerspricht, läst sich nicht einmal denken; der Begriff desselben hebt sich selbst auf. Das Gedankending darf nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden, allein dieses absolute Unding ist sogar der Möglichkeit entgegengesetzt. Beide aber sind leere Begriffe, d. i. solche, die keinen Gegenstand haben (C. 348).

4. Es ist z. B. ein solches Gedankending, wenn wir uns eine Idee machen von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen. Wir können sehr wohl unsere Einbildungskraft aufbieten, und uns vermittelst derselben vorstellen, wie alle Wirkungen der jetzt in der Welt wirkenden Ursachen wiederum als Ursachen wirken und neue Wirkungen hervorbringen werden. Allein so gewiss es ist, dass die Vernunft einen beständigen Zurückgang von der Wirkung zur Ursache, und von dieser wieder zu ihrer Ursache, und so fort, nothwendig voraussetzt, und da-

durch den Verſtand nöthiget, bei keiner Erfahrungsurſache ſtehen zu bleiben, als wäre ſie die letzte und oberſte; ſo gewiſs iſt es doch, daſs nichts ſie nöthigt, abwärts von den Urſachen zu immer neuen Wirkungen ohne Ende fortzuſchreiten. Wir ſehen ja ſogar, daſs manche Reihen ganz abbrechen, z. B. manche Familien ausſterben. Wollen wir uns alſo die ganze Reihe aller künftigen Veränderungen in der Welt denken, ſo können wir nicht wiſſen, ob ſie ſo möglich iſt, wie wir ſie uns denken. Unſer Denken derſelben iſt überdem nicht nothwendig zur Möglichkeit der Erfahrung, wie die Urſachen in der aufſteigenden Reihe. Folglich iſt dieſe unſre Vorſtellung ein bloſses Gedankenſpiel, ein Gedankending; oder wir denken einen Gegenſtand, den wir nicht unter die Möglichkeiten zählen dürfen und unſre Begriffe ſind leer (C. 394.)

5. Kant erklärt die Ideen der reinen Vernunft für bloſs leere Gedankendinge, wenn nicht gezeigt werden kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, auf den ſie ſich beziehen. Man kann ſich nehmlich keines Begriffs *a priori* mit Sicherheit bedienen, ohne gezeigt zu haben, daſs er einen Gegenſtand hat. Von den Kategorien wird dieſes dadurch möglich, daſs man zeigen kann, daſs ſie es ſind, welche die Vorſtellung eines Gegenſtandes erſt möglich machen, ſo daſs es ohne ſie keinen Gegenſtand, weder in der Anſchauung, noch in der Gedankenvorſtellung, d. i. nicht einmal den Begriff von Etwas geben würde. Von den Ideen der reinen Vernunft, z. B. Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, u. ſ. w. läſst ſich dieſes nun nicht zeigen. Sie würden folglich gar keine objective Gültigkeit haben, d. i. ſich gar nicht auf Etwas auſser uns beziehen, und zu gar keiner Erkenntniſs zu gebrauchen ſeyn; aber es kann von ihnen gezeigt werden, daſs ſie dazu dienen, Einheit und Vollſtändigkeit in die Erfahrungserkenntniſs zu bringen, und den Verſtand ohne Unterlaſs anzutreiben, in ſeinen Nachforſchungen nirgends ſtehen zu bleiben. Und in ſo ferne ſind nun die Ideen der Vernunft keine bloſs leeren Gedankendinge, ſondern nothwendige Regulative zu unſerm Fortgange in der Erkenntniſs. Die praktiſche Vernunft giebt aber jenen als Beiſpiele an-

geführten Ideen ſogar objective Gültigkeit, indem die Befolgung des Moralgeſetzes die Gegenſtände derſelben nothwendig als vorhanden vorausſetzt, und dadurch bekommen dieſe Ideen nicht nur reale Möglichkeit, ſondern auch, obwohl nicht erkennbare (und nicht zum Erkennen dienende) reale Wirklichkeit (C. 697).

Gedankenform,

forma rationis. Diejenigen aus dem Verſtande ſelbſt, bei ſeinem Geſchäfte zu denken, das iſt gegebene Vorſtellungen mit einander zu verknüpfen, entſpringenden Begriffe, welche dieſe Verknüpfung der Merkmale zu einem Begriffe möglich machen, und ſo dem Gedanken die Form geben, oder das, was gedacht wird, ordnen. Die Kategorien ſind ſolche Gedankenformen, und eben das für die Begriffe, was die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, für die Anſchauungen ſind. Eine ſolche Gedankenform iſt z. B. der Begriff der Gröſse, denn alles, was gedacht wird, muſs als eine Gröſse gedacht werden, d. i. das Gedachte muſs unter andern auch jederzeit durch den Begriff, daſs es eine Gröſse hat, gedacht werden (P. 246).

Gedankenſpiel,

luſus ingenii. Das wechſelnde freie Spiel der Empfindungen, die uns der Wechſel der Vorſtellungen verurſacht, ohne daſs es weiter eine Abſicht zum Grunde hat. Der Wechſel der Vorſtellungen, welche nach und nach die Urtheilskraft beſchäftigen, belebt das Gemüth. Ein ſolches Spiel mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, die bloſs durch ihren Wechſel und dennoch lebhaft vergnügen können, giebt Stoff zum Lachen. Die Belebung des Gemüths durch dieſes Spiel iſt bloſs cörperlich, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und das Gefühl der Geſundheit, durch eine dem Gedankenſpiele correſpondirende Bewegung der Eingeweide, macht das ganze Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft aus (U. 223, f.).

2. Nicht alſo die Beurtheilung der Harmonie in wizzigen Einfällen, ſondern das beförderte Lebensgeſchäft im Cörper macht das Vergnügen im Gedankenſpiel aus. Im Scherze (der eher zur angenehmen als ſchönen Kunſt gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgeſammt auch den Cörper beſchäftigen, ſo fern ſie ſich ſinnlich ausdrücken wollen. Indem nun der Verſtand das Erwartete in dieſer Darſtellung nicht findet und plötzlich nachläſst, ſo fühlt man die Wirkung dieſer Nachlaſſung im Cörper durch die Schweigung der Organen, welches auf die Geſundheit einen wohlthätigen Einfluſs hat (U. 224. f.).

3. Was ein lebhaftes, erſchütterndes Lachen erregen ſoll, muſs etwas Widerſinniges haben (woran alſo der Verſtand an ſich ſelbſt kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen iſt ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in nichts. Dieſe Verwandlung erfreuet auf einen Augenblick ſehr lebhaft. Da ſie nun für den Verſtand gewiſs nicht erfreulich ſeyn kann; ſo muſs die Urſache des Erfreuens in dem Einfluſſe der Vorſtellung auf den Cörper und deſſen Wechſelwirkung auf das Gemüth beſtehen, d. i. darin, daſs das bloſse Spiel der Vorſtellungen ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Cörper hervorbringt (U. 225. M. II, 726).

4. Die geſpannte Erwartung muſs aber nicht in das Gegentheil eines erwarteten Gegenſtandes übergehen, denn das iſt immer Etwas und kann öfters betrüben, ſondern ſie muſs in Nichts verwandelt werden (M. II, 727. U. 226).

5. Merkwürdig iſt, daſs in allen ſolchen Fällen der Spaſs immer etwas in ſich enthalten muſs, was auf einen Augenblick täuſchen kann. Der Schein verſchwindet dann in Nichts. Das Gemüth aber ſieht alsdann wieder zurück, um es mit ihm noch einmal zu verſuchen, und wird ſo durch ſchnell hinter einander folgende Anſpannung und Abſpannung hin und zurück geſchnellt und

in Schwankung geſetzt. Nun geſchah der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlaſſen). Daher muſs dieſe Schwankung eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige cörperliche Bewegung verurſachen, die unwillkührlich fortdauert. Sie bringt daher Ermüdung, aber auch Aufheiterung hervor. Dies ſind aber die Wirkungen einer Motion, welche zur Geſundheit gereicht. Eine Motion iſt nehmlich eine ſolche Bewegung des Cörpers, welche dadurch, daſs ſie ermüdet und aufheitert zugleich, ein gewiſſes Gleichgewicht der Lebenskräfte hervorbringt, und dadurch die Geſundheit befördert (U. 227. M. II, 728).

6. Man nimmt mit Recht an, daſs mit allen unſern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Cörpers harmoniſch verbunden ſei. Daher muſs aber auch jener plötzlichen Verſetzung des Gemüths bald in den einen bald in den andern Standpunct eine wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide correſpondiren (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen), die ſie dem Zwerchfell mittheilt. Die Lunge ſtöſst dabei die Luft mit ſchnell einander folgenden Abſätzen aus, und bewirkt ſo eine der Geſundheit zuträgliche Bewegung, welche allein, und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Urſache des Vergnügens an einem im Grunde leeren Gedanken iſt. Voltaire hätte zu den zwei Dingen, die uns der Himmel zum Gegengewicht gegen die vielen Mühſeligkeiten des Lebens gegeben hat, (der Hoffnung und dem Schlaf) noch das Lachen rechnen können. Allein die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, Witz und Originalität der Laune, ſind ſelten (U. 227. f. M. II, 729).

7. Man kann alſo dem Epikur wohl einräumen, daſs alles Vergnügen animaliſche d. i. cörperliche Empfindung ſei, wenn es gleich durch äſthätiſche Ideen erweckende Begriffe verurſacht wird. Hierdurch thut man dem geiſtigen Gefühl der Achtung für mo-

raliſche Ideen, welches eine Selbſtſchätzung (der Menſchheit in uns, und kein Vergnügen) iſt, ja ſelbſt nicht einmal dem minder edlen Gefühl des Geſchmacks, nicht im mindeſten Abbruch. Das Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen erhebt uns ſelbſt über das Bedürfniſs des Vergnügens, und macht, daſs wir daſſelbe, aus Pflicht, ausſchlagen (U. 228. M. II, 730).

8. Die Naivetät, die der Ausbruch der der Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verſtellungskunſt iſt, erregt ein Gefühl, das aus dem Gefühl der Achtung und dem Gefühl des Vergnügens zuſammengeſetzt iſt. Die Einfalt, die es noch nicht verſteht, ſich zu verſtellen, macht uns zu lachen. Aber man freuet ſich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunſt, ſich zu verſtellen, hier einen Querſtrich ſpielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünſtelten und auf den ſchönen Schein vorſichtig angelegten Aeuſſerung; und ſiehe! es iſt die unverdorbene ſchuldloſe Natur, die man erblickt, ohne daſs der ſie zeigen wollte, an dem wir ſie erblicken (U. 228. f. M. II, 731.).

9. Man ſiehet bei der Naivetät den ſchönen Schein, der gewöhnlich in unſerm Urtheile ſehr viel bedeutet, plötzlich in Nichts verwandelt. Auch wird dadurch gleichſam der Schalk in uns ſelbſt bloſsgeſtellt, indem wir an einem Andern den Mangel unſrer Verſtellungskunſt erblicken. Dies beides bringt nun in uns eine Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengeſetzten Richtungen hervor; indem das Gemüth immer wieder den ſchönen Schein unſrer eignen Verſtellungskunſt zu finden ſucht, und nichts findet, wodurch eine Gemüthsbewegung entſteht, die zugleich den Cörper heilſam ſchüttelt. Daſs aber etwas, was unendlich beſſer als alle angenommene Sitte iſt, die Lauterkeit der Denkungsart, wenigſtens die Anlage dazu, doch nicht ganz in der menſchlichen Natur erloſchen iſt, miſcht Ernſt und Hochſchätzung in dieſes Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit ſich hervorthuende Erſcheinung iſt, ſo mengt ſich zugleich ein Bedauern

darunter, das ſich als Spiel mit einem ſolchen gutherzigen Lachen ſehr wohl vereinigen läſst (U. 229).

10. Daher iſt nun eine Kunſt naiv zu ſeyn ein Widerſpruch. Es iſt aber wohl möglich, die Naivetät in einer erdichteten Perſon vorzuſtellen. Das iſt eine ſchöne, allein auch eine ſeltene Kunſt. Mit der Naivetät muſs übrigens die offenherzige Einfalt nicht verwechſelt werden. Dieſe beſtehet darin, daſs ſich Jemand auf die Kunſt des Umgangs nicht verſteht. Daher ſieht man noch die unverkünſtelte Natur. Man muſs hier den Unterſchied wohl darin ſuchen, daſs bei der Naivetät der Menſch in der Kunſt zu ſcheinen nicht unwiſſend iſt, allein die ſchuldloſe, unverdorbene Natur wider die Verſtellungskunſt ihre Rechte behauptet; daſs hingegen bei der offenherzigen Einfalt bloſs Unwiſſenheit in der Kunſt zu ſcheinen zum Grunde liegt. In der Critik der Urtheilskraft unterſcheidet Kant beides ſehr ſcharfſinnig von einander; in der Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht (A. 12) nennt er noch die offenherzige Einfalt Naivetät, ein Beweis, daſs die letztere Stelle eher geſchrieben iſt als die Critik der Urtheilskraft.

11. Die launigte Manier kann auch zu dem gezählt werden, was aufmunternd iſt, ſ. Laune. Ihre Wirkung iſt mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt, und ſie ſelbſt gehört zur Originalität des Geiſtes. Sie kann aber eben nicht zum Talent der ſchönen Kunſt gezählt werden. Nach Kant bedeutet Laune im guten Verſtande das Talent, ſich willkührlich in eine Gemüthsdiſpoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, ſogar umgekehrt, und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäſs, beurtheilt werden. Wer ſolchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen iſt, der iſt launiſch; wer ſie aber willkührlich und zweckmäſsig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſe

Manier gehört aber mehr zur angenehmen als zur ſchönen Kunſt. Denn der Gegenſtand der ſchönen Kunſt muſs immer einige Würde an ſich zeigen, und erfordert daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung. Man findet in der Neuen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften, B. 61, 1 St. II. S. 51. eine Abhandlung: über die Laune, das Eigenthümliche des Engliſchen *humour*, und die Frage: ob Xenophon unter die launigen Schriftſteller gehöre, von Garve (U. 230. M. II, 732).

Gefühl,

der Luſt und Unluſt, *ſenſus*. Die Empfänglichkeit (Receptivität) des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden. Man könnte dieſe Empfänglichkeit den inwendigen Sinn (*ſenſus interior*) nennen, den man aber wohl von dem innern Sinn (*ſenſus internus*) unterſcheiden muſs, welcher letztere die Empfänglichkeit des Subjects iſt, durchs Gemüth afficirt zu werden, oder empiriſche Anſchauungen unſers innern Zuſtandes wahrzunehmen. Das Gefühl der Luſt und Unluſt beſtimmt dagegen das Subject, in dem Zuſtande zu bleiben, in den ihn ſeine Vorſtellungen verſetzen, oder ihn zu verlaſſen. In dem erſten Fall heiſst die Wirkung der Vorſtellungen auf das Subject auch das Gefühl der Luſt, im letztern Fall hingegen das Gefühl der Unluſt. Wir unterſcheiden hier alſo das Gefühl, als Fähigkeit oder Empfänglichkeit, von dem Gefühl, als Wirkung der Vorſtellung, und dieſe Wirkung iſt es, die mich beſtimmt, mich in dem Zuſtande ſolcher Vorſtellungen zu erhalten (A. 46). Man kann auch die Gefühlsfähigkeit erklären durch die Empfänglichkeit der Luſt und Unluſt (K. I.) Sie iſt nehmlich diejenige Eigenſchaft des Subjects, in Beziehung auf welche die Erfahrung, welche Vorſtellung mit Luſt, und welche mit Unluſt begleitet ſei, allein angeſtellt werden kann (P. 102).

Man nennt aber die Fähigkeit, Luſt oder Unluſt bei einer Vorſtellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das bloſs Subjective im Verhältniſſe unſrer Vorſtellung (d. i. bloſs etwas, was in dem iſt, der ſich etwas vorſtellt), und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntniſſe deſſelben (nicht einmal dem Erkenntniſſe unſeres Zuſtandes) enthält. Das Gefühl als Fähigkeit muſs auch von der Empfindungsfähigkeit, d. i. von dem Sinn wohl unterſchieden werden. Der Sinn iſt diejenige Fähigkeit, durch welche das Subject ſolcher Vorſtellungen empfänglich iſt, die auf einen Gegenſtand, zum Erkenntniſſe deſſelben der Materie nach, bezogen werden können. Das Gefühl iſt hingegen diejenige Fähigkeit, durch welche das Subject ſolcher Wirkungen der Vorſtellungen empfänglich iſt, die bloſs ſubjectiv ſind, und gar kein Erkenntniſsſtück des Gegenſtandes werden können; weil ſie bloſs die Beziehung der Vorſtellungen auf das Subject und nichs zur Erkenntniſs des Objects Brauchbares enthalten. Empfindungen haben immer etwas an ſich, was ſie auch durch die Beſchaffenheit des Subjects erhalten, z. B. die Empfindung des Rothen, des Süſsen, des Mistons hängt von der Beſchaffenheit unſres Geſichts, Geſchmacks, Gehörs ab. Könnte z. B. unſer Auge die Anzahl der Schwingungen des Lichts, die zur Empfindung der rothen Farbe gehören, nicht von der unterſcheiden, die zur grünen Farbe gehören, ſo hätten wir keine Empfindung von dem Unterſchiede beider Farben, oder würden roth und grün für einerlei Farbe halten. Indeſſen können wir doch dieſe Farben, Geſchmacksempfindungen und Töne auf einen Gegenſtand beziehen und dieſen dadurch erkennen. Wir können ſagen, der Apfel iſt roth, er ſchmeckt ſüſs, die Harfe iſt verſtimmt. Die Luſt oder Unluſt aber am Rothen, Süſsen, Mistone, u. ſ. w. drückt ſchlechterdings nichts am Objecte, ſondern lediglich etwas im Subjecte aus. Der ſüſse Apfel iſt angenehm, heiſst, ich fühle Luſt, wenn ich ihn eſſe, das iſt ſchlechterdings nichts im Apfel, ſondern etwas in mir; obwohl das Eſſen des ſüſsen Apfels die Vorſtellung iſt, die mich beſtimmt, mich in dem Zuſtande dieſer Vorſtellungen, nehmlich ſüſse Aepfel zu eſſen, zu erhalten (K. II.). Das

Gefühl als Empfänglichkeit gehört dem innern Sinne an, oder die Gefühle, als Wirkungen unſerer Vorſtellungen, werden durch denſelben allein wahrgenommen. Daher Kant auch dieſe Empfänglichkeit der Gefühle einen Sinn nennt, der in dem innern Sinne iſt, oder einen inwendigen Sinn (P. 102.).

2. Das Gefühl der Luſt oder Unluſt, in objectiver Bedeutung, oder nicht als Receptivität, ſondern als Wirkung in dem Subject, iſt entweder

I. die ſinnliche Luſt und Unluſt; oder

II. die intellectuelle Luſt und Unluſt.

Die ſinnliche Luſt und Unluſt iſt entweder

A. die Luſt und Unluſt durch den Sinn, d. i. diejenige, die durch ſinnliche Vorſtellungen gewirkt wird, oder das Vergnügen und der Schmerz; oder

B. die Luſt und Unluſt durch die Einbildungskraft, oder die contemplative Luſt oder Unluſt, ein unthätiges Wohlgefallen oder Misfallen, oder der Geſchmack.

Die intellectuelle Luſt und Unluſt, oder diejenige, die durch intellectuelle Vorſtellungen gewirkt wird, iſt entweder

A. die Luſt und Unluſt durch Begriffe, welche ſich darſtellen laſſen; oder

A. die Luſt und Unluſt durch Ideen, die nie in der Erfahrung erreicht werden, und ſich daher auch nicht darſtellen laſſen.

Man kann nun, nach dieſer Eintheilung, die vier angegebenen Arten von Gefühlen durchgehen, und jedes näher betrachten, um es genauer kennen zu lernen. Es iſt zu bewundern, wie Kant auch dieſen Gegenſtand, eben

ſo original als richtig, unterſucht und aufs Reine gebracht hat (A. 168).

3. I. Von der ſinnlichen Luſt und Unluſt, und zwar

A. Vom Gefühl für das Angenehme (und das Unangenehme) oder der ſinnlichen Luſt in der Empfindung eines Gegenſtandes. Vergnügen iſt eine Luſt durch den Sinn, und was dieſen beluſtigt, heiſst angenehm. Schmerz iſt die Unluſt durch den Sinn, und was den Schmerz hervorbringt, iſt unangenehm. Beide ſind einander als Widerſpiel (*contrarie* ſ. *realiter oppoſitum*, wie + und —, d. i. ſolche Gröſsen, die, wenn ſie gleich ſind, zuſammen o geben, z. B. wie 6 Thaler Vermögen und 6 Thaler Schulden) entgegengeſetzt (A. 168. f.)

4. Man kann dieſe Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unſers Zuſtandes auf unſer Gemüth macht. Was unmittelbar, durch den Sinn, mich antreibt, meinen Zuſtand zu verlaſſen, aus ihm herauszugehen, iſt mir unangenehm, und iſt es mit Bewuſstſeyn verbunden, ſo ſagt man, es ſchmerzt mich, oder macht mir Misvergnügen. Was eben ſo unmittelbar mich antreibt, meinen Zuſtand zu erhalten, in ihm zu bleiben, iſt mir angenehm, und iſt es mit Bewuſstſeyn verbunden, ſo ſagt man, es vergnügt mich (A. 169). Als Affect heiſst das Vergnügen Freude, und das Misvergnügen Traurigkeit (A. 208).

5. Wir werden unaufhaltſam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechſel der Empfindungen fortgeführt. Das Verlaſſen des einen Zeitpuncts und das Eintreten in den folgenden Zeitpunct iſt zwar ein und derſelbe Act, nehmlich des Wechſels; allein in unſerem Gedanken, und in dem Bewuſstſeyn dieſes Wechſels, iſt doch eine Zeitfolge, gemäſs dem Verhältniſſe, das alle Folge in den Gegenſtänden der Erfahrung nothwendig macht, dem Verhältniſſe der Urſache und Wirkung. Es fragt ſich nun: was in uns die Empfindung des Vergnü-

gens erwecke? ist es das Bewusstseyn des Verlassens des gegenwärtigen Zustandes, oder der Prospect des Eintretens in einen künftigen? Im erstern Fall ist das Vergnügen nichts andres als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives, im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, also Vermehrung des Zustandes der Lust, mithin etwas Positives seyn (A. 169).

6. Dass das erstere allein statt finden werde, lässt sich schon im Voraus errathen; denn die Zeit schleppt uns vom Gegenwärtigen zum Künftigen, nicht umgekehrt. Wir werden zuerst genöthigt, aus dem gegenwärtigen Zustande heraus zu gehen. Es ist dabei unbestimmt, in welchen andern Zustand wir treten werden; allein schon das, dass es doch ein anderer Zustand ist, kann allein schon die Ursache des angenehmen Gefühls seyn (A. 169.)

7. Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung des Lebens; Schmerz, das Gefühl eines Hindernisses des Lebens. Das Leben des Thieres aber ist, wie auch schon die Aerzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonismus von Vergnügen und Schmerz. Das heisst, beide sind zu einem gemeinschaftlichen Zweck, der Erhaltung des Lebens und der Gesundheit des Menschen, mit einander vereinigt, sind aber dennoch immer mit einander im Streit (A. 170).

8. Also muss vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste, weil das Hinderniss des Lebens weggeräumt werden muss, wodurch eben das Gefühl der Beförderung des Lebens (das Vergnügen) entsteht. Wäre gar kein Schmerz, so würde das Vergnügen nicht in der Wegräumung des Schmerzes, sondern in der positiven Vermehrung der Lust bestehen. Dann würde aber endlich die Lebenskraft, durch diese continuirliche Beförderung derselben, einen Grad erreichen, der einen schnellen Tod vor Freude verursachen müsste (A. 170).

9. Man kann endlich auch nicht das Gefühl

des Vergnügens unmittelbar nach einem andern Gefühl des Vergnügens haben. Zwischen beiden Gefühlen des Vergnügens muſs ſich jederzeit der Schmerz einfinden. Es ſind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwiſchen gemengten Beförderungen derſelben, welche den Zuſtand der Geſundheit ausmachen, den wir irrigerweiſe für ein continuirlich gefühltes Wohlſeyn halten. Dieſer Zuſtand beſteht eigentlich aus ruckweiſe einander folgenden angenehmen Gefühlen, mit immer dazwiſchen eintretendem Schmerz. Der Schmerz iſt der Stachel der Thätigkeit, und in dieſem fühlen wir allererſt unſer Leben; ohne dieſen würde Lebloſigkeit eintreten (A. 170).

10. Vergehen die Schmerzen langſam, ſo haben ſie kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang von dem Schmerz zum Vergnügen durch zu viele Grade gehet, die von einander nur ganz unmerklich unterſchieden ſind; indem dann der Uebergang, auch den Graden nach, continuirlich und nicht ruckweiſe geſchieht. So verſchwinden die Schmerzen der Krankheit allmählig, von der man langſam geneſet. Die Geneſung kann uns daher alsdann kein groſses Vergnügen machen, weil ein Theil des Schmerzes nach dem andern, und jeder ganz unmerklich verſchwindet. Der langſame Wiedererwerb eines Capitals kann uns ebenfalls kein lebhaftes Vergnügen machen, denn erſt allmählig verſchwindet der Schmerz über den erlittenen Verluſt, und der Schmerz wird zwar immer kleiner, aber in ſolchen Graden, die ſich unmerklich von einander unterſcheiden (A. 171).

11. Erläuterung durch Beiſpiele. Warum iſt das Spiel, vornehmlich um Geld, ſo anziehend? Warum iſt es die beſte Zerſtreuung und Erholung nach einer langen Anſtrengung der Gedanken, wenn es nicht gar zu eigennützig iſt; denn durch Nichtsthun erholt man ſich nicht? Warum ſchmeckt und bekommt die Abendmalzeit nach demſelben beſſer? Weil es der Zuſtand eines unabläſſig wechſelnden Fürchtens und Hoffens iſt. — Von den Schauſpielen gilt daſſelbe. Wodurch ſind Schauſpiele ſo anlockend?

Weil in allen gewiſſe Schwierigkeiten, Aengſtlichkeit und Verlegenheit, mit Hoffnung und Freude abwechſeln. — Warum ſchlieſst ein Liebesroman mit der Trauung, und warum iſt ein von der Hand eines Stümpers ihm angehängter Supplementband, der den Roman noch in der Ehe fortſetzt, abgeſchmackt? Weil das Ende der Liebesſchmerzen zugleich das Ende der Liebe (verſteht ſich mit Affect) iſt. Arbeit iſt die beſte Art ſein Leben zu genieſsen, weil die auf die beſchwerliche Beſchäftigung folgende Ruhe zur fühlbaren Luſt (dem Frohſeyn) wird. Der Gebrauch des Tobaks iſt zunächſt mit einer unangenehmen Empfindung verbunden, indem aber die Natur dieſen Schmerz (durch Abſonderung eines Schleims des Gaumens oder der Naſe) augenblicklich aufhebt, unterhält und erweckt er immer wieder aufs neue Empfindungen und ſelbſt Gedanken. Wen endlich auch kein poſitiver Schmerz zur Thätigkeit reitzt, den wird die Langeweile, als Leere an Empfindung, oft dermaſsen afficiren, daſs er eher etwas zu ſeinem Schaden, als gar nichts zu thun, ſich angetrieben fühlt (A. 171. f.).

12. Von der Langenweile und dem Kurzweil. Es muſs alſo eben ſo oft ein Schmerz wiederkommen, als man ſein Leben fühlen oder ſich vergnügen ſoll, denn beides iſt nichts anders, als ſich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zuſtande herauszugehen. Hieraus erklärt ſich auch die ängſtliche Beſchwerlichkeit der Langenweile für alle cultivirte Menſchen, die ein Stachel der Thätigkeit iſt, der immer einen Schmerz bei ſich führt (A. 194).

13. Daraus erklärt ſich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügungen für einerlei genommen werden; weil wir uns deſto erquickter fühlen, je ſchneller wir über die Zeit wegkommen. Daher ſagt eine Geſellſchaft, die ſich auf einer Luſtreiſe im Wagen drei Stunden lang mit Geſprächen wohl unterhalten hat: wo iſt die Zeit geblieben? Man würde im Gegentheil wie billig jeden Verluſt der Zeit bedauern, wenn die Aufmerkſamkeit auf die Zeit nicht Aufmerkſamkeit auf einen Schmerz, über den wir

weg zu kommen uns bestreben, sondern auf ein Vergnügen wäre, dessen Fortdauer wir nothwendig wünschen würden. Man nennt Unterredungen, die wenig Wechsel der Vorstellungen enthalten, langweilig, eben hiermit auch beschwerlich; und ein kurzweiliger Mann wird, wenn gleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der gleich aller Mitgäste Gesichter erheitert, so bald er nur ins Zimmer tritt. Wie wäre dieses möglich, wenn nicht die Langeweile eine Beschwerde wäre, deren Wegschaffung ein Frohseyn bewirkt.

14. Aber wie ist das Phänomen zu erklären, dass ein Mensch, der sich den grössten Theil seines Lebens hindurch mit Langeweile gequält hat, so dass ihm jeder Tag lang war, doch am Ende des Lebens über Kürze des Lebens klagt? Die Ursache hiervon ist in einer Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu suchen. Wenn man einen Weg durchreiset, der von Gegenständen leer ist, so fühlt man Langeweile, hat man ihn aber geendigt, so dünkt einem doch die darauf zugebrachte Zeit kürzer, als sie wirklich nach der Uhr ist, weil man sich nur wenige Gegenstände gesehen zu haben erinnert, und daher die Einbildungskraft den Weg schneller zurücklaufen kann, folglich die beiden Enden des Weges näher zusammenrücken, als sie in der Wirklichkeit sind. Es wirkt also hier dieselbe Ursache auf unser Urtheil, und erregt einen Schein, als bei dem Monde, der uns weit näher scheint, wenn wir ihn am Himmel über uns erblicken, als wenn er eben erst aufgegangen ist. Denn im erstern Fall sehen wir nichts weiter zwischen ihm und uns als etwa Wolken; im letztern Fall aber alle die Gegenstände, die zwischen dem (scheinbaren) Horizonte, in dem uns der Mond zu seyn scheint, und unserm Auge auf der Erde liegen. — Das einzige Mittel also seines Lebens froh und dabei doch auch Lebenssatt zu werden, ist das Ausfüllen der Zeit durch planmässig fortschreitende Beschäftigungen. „Je mehr du gedacht, je mehr du gethan hast, desto länger hast du (selbst in deiner eigenen Einbildung) gelebt." — Ein solcher Beschluss des Lebens geschieht nun mit Zufriedenheit (A. 175.).

15. Die Zufriedenheit (*acquiescentia*) aber während dem Leben ist dem Menschen unerreichbar, sowohl in moralischer, als in pragmatischer Hinsicht. Nie ist der Mensch mit sich selbst, in Ansehung seines Wohlverhaltens, zufrieden; nie mit seinem Wohlbefinden, was er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt. Gegen eine solche Zufriedenheit ist der Schmerz, den die Natur zum Stachel der Thätigkeit in den Menschen gelegt hat, und dem er nicht entgehen kann, damit er immer zum Bessern fortschreite. Die Zufriedenheit des Menschen im letzten Augenblicke des Lebens mit dem letzten Abschnitte desselben ist nur comparativ so zu nennen. Er vergleicht nehmlich dann sein Loos mit dem Loose Anderer, oder auch mit seinem ehemaligen Loose; nie aber ist die Zufriedenheit rein und vollständig. Die absolute Zufriedenheit wäre thatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern; eine solche aber kann eben so wenig mit dem intellectuellen Leben des Menschen zusammen bestehen, als der Stillstand des Herzens in einem thierischen Cörper, auf den unvermeidlich der Tod folgt, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreiz ergeht (A. 175.).

16. Die Affecten, als Gefühle der Lust und Unlust, welche die Schranken der innern Freiheit im Menschen überschreiten, gehören auch hieher, da sie aber mit den Leidenschaften in naher Verwandschaft stehen, so kann man von ihnen diesen Artikel nachsehen (A. 176.).

17. Das verschrieene Wollustprincip des Epikur, was eigentlich das stets fröhliche Herz des Weisen bedeuten sollte, ist eine Wirkung von Grundsätzen; es ist aber mehrentheils eine Temperamentseigenschaft, habituell zur Fröhlichkeit gestimmt zu seyn. — Wer sich weder erfreuet noch betrübt, der ist gleichmüthig, und von dem gegen die Zufälle des Lebens Gleichgültigen (d. i. der ein stumpfes Gefühl hat) sehr unterschieden. — Die Gleichmüthigkeit ist auch nicht die launische Sinnesart (vermuthlich hat sie anfänglich lunatisch geheis-

ſen). Ein launiſcher Menſch iſt derjenige, der eine Dispoſition zu Anwandlungen zur Freude oder Traurigkeit hat, von denen er ſich ſelbſt keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich dem Hypochondriſten anhängt, der bald ausgelaſſen luſtig iſt, bald trübſinnig da ſitzt. Das launigte Talent (eines Buttler*) oder Sterne**)) iſt aber davon ganz unterſchieden. Denn dieſes beſteht darin, daſs der witzige Kopf den Gegenſtänden abſichtlich eine verkehrte Stellung giebt. Sie ſtehen in ſeiner Darſtellung gleichſam auf dem Kopfe, und er macht dadurch mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. — Die Empfindſamkeit iſt ein Vermögen und eine Stärke, den Zuſtand ſowohl der Luſt als Unluſt zuzulaſſen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat alſo eine Wahl. Empfindelei iſt hingegen eine Schwäche, ſich auch wider Willen afficiren zu laſſen, durch Theilnehmung an Anderer Zuſtande, die gleichſam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben ſpielen können. Die Empfindſamkeit iſt männlich. Von dem Manne, der ſo viel feines Gefühl hat, als nöthig iſt, um die Empfindung Anderer nicht nach ſeiner Stärke, ſondern ihrer Schwäche zu beurtheilen, kann man allein erwarten, daſs er einem Weibe oder Kinde Beſchwerlichkeiten oder Schmerz erſparen könne und werde. Die Zartheit ſeiner Empfindung iſt zur Groſsmuth nothwendig. Dagegen iſt die thatleere Theilnehmung ſeines Gefühls, ſympathetiſch zu Anderer Gefühlen das ſeine mittönen, und ſich ſo bloſs leidend afficiren zu laſſen, läppiſch und kindiſch. Gute Laune ſollte es daher ſelbſt bei der Frömmigkeit, ſelbſt bei beſchwerlicher aber nothwendiger Arbeit, ſelbſt im Sterben geben; denn alles dieſes verliert ſeinen Werth dadurch, daſs es in ſchlimmer und mürriſcher Stimmung begangen und erlitten wird.

*) In ſeinem **Hudibras.**

) In ſeinem **Triſtram Shandy, und den **Empfindſamen Reiſen**, die er unter dem Namen **Yorik** herausgab.

18. Der Schmerz, über dem man vorſetzlich als einem, der nie anders als mit dem Leben aufhören ſoll, brütet, wird durch die Redensart ausgedrückt, man ziehe ſich etwas (ein Uebel) zu Gemüthe. Man muſs ſich aber nichts zu Gemüthe ziehen. Alles, was ſich nicht ändern läſst, muſs man aus dem Sinne ſchlagen; weil es Unſinn iſt, das Geſchehene ungeſchehen machen zu wollen. Sich beſſern, geht wohl an, und iſt auch Pflicht. Aber noch beſſern zu wollen, was ſchon auſser meiner Gewalt iſt, wäre ungereimt.

19. Daſs man aber den feſten Vorſatz faſst, ſich einen guten Rath oder eine Lehre angelegen ſeyn zu laſſen, heiſst, ihn zu Herzen nehmen, und iſt eine überlegte Gedankenrichtung, ſeinen Willen mit genugſam ſtarkem Gefühl zur Ausübung deſſelben zu verknüpfen. Einen beſſern Lebenswandel aber durch die Buſse der Selbſtpeinigung erſetzen zu wollen, iſt rein verlohrne Mühe, und hat noch wohl die ſchlimme Folge, bloſs durch dieſe Reue ſein Schuldenregiſter für getilgt zu halten, und ſo ſich die Beſtrebung zum Beſſeren zu erſparen, die vernünftigerweiſe jetzt noch verdoppelt werden ſollte (A. 178.).

20. Die eine Art ſich zu vergnügen iſt zugleich Cultur; nehmlich Vergröſserung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genieſsen, dergleichen das Vergnügen an den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften iſt. Je mehr Werke des Geſchmacks, z. B. gute Gedichte man lieſet, deſto mehr wird der Geſchmack hierin gebildet oder fähig gemacht, die Schönheiten in dieſen Werken mit Wohlgefallen zu bemerken. Aber eine andere Art ſich zu vergnügen iſt Abnutzung; nehmlich Verminderung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genieſsen, dergleichen das Vergnügen der Sinne iſt. Je mehr Jemand den Geſchlechtstrieb befriedigt, deſto unfähiger macht er ſich, das Vergnügen dieſer Befriedigung in der folgenden Zeit zu genieſsen. Auf welchem Wege man aber auch immer Vergnügen ſuchen mag; ſo iſt es eine Hauptmaxime, es ſich ſo zuzumeſſen, daſs man noch immer damit ſteigen kann; denn damit geſättigt zu ſeyn, be-

wirkt denjenigen ekelnden Zustand, der dem verwöhnten Menschen das Leben selbst zur Last macht, und die Weiber unter dem Namen der Vapeurs verzehrt. — — Bist du noch jung, o so gewinne die Arbeit lieb, und versage dir Vergnügungen, nicht um ihnen zu entsagen. Aber behalte so viel als möglich immer nur im Prospecte. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieselben nicht durch Genuss frühzeitig ab. Die Reise des Alters wird selbst in dieser Aufopferung dir ein Capital von Zufriedenheit zusichern, welches vom Zufall oder dem Naturgesetze unabhängig ist, und dich die Entbehrung eines jeden physischen Genusses nie bedauern lassen (A. 178. f.).

21. Aber wir urtheilen auch über Vergnügen und Schmerz, durch ein höheres Wohlgefallen oder Missfallen an uns selbst, nehmlich das moralische; ob wir uns demselben weigern oder überlassen sollen. Denn nicht alles, was angenehm ist, ist auch gut, und nicht alles, was unangenehm ist, ist auch böse (A. 179.).

22. a. Das Vergnügen an einem Gegenstande, der angenehm ist, kann missfallen. Das Vergnügen des Eiteln an Ehrenbezeugungen muss ihm selbst missfallen, wenn er bedenkt, dass diese Ehrenbezeugungen keinen Werth haben, weil es ihm selbst an Werth mangelt, und dieses Vergnügen also aus einem Verlangen nach der Achtung der Menschen entspringt, ohne dieser Achtung würdig zu seyn. Eine solche Freude, die mit moralischer Unlust vermischt ist, nennt man eine bittere Freude. Ein Mensch, welcher in misslichen Glücksumständen ist, und nun seine Aeltern oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, sich über ihr Absterben zu freuen; aber auch nicht, sich diese Freude zu verweisen. (A. 179.).

23. b. Der Schmerz über einen Gegenstand, der unangenehm ist, kann gefallen. Der Schmerz über eine erlittene Beleidigung muss dem grossmüthigen Menschenfreunde nothwendig gefallen, wenn er bedenkt,

dafs eben diefer Schmerz es ihm möglich macht, fich felbft zu überwinden, und die Pflicht der Vergebung an dem Beleidiger in ihrem ganzen Umfange, felbft durch Wohlthätigkeit und Dienftleiftungen, zu erfüllen. Einen folchen mit moralifcher Luft vermifchten Schmerz nennt man einen füfsen Schmerz. Ihn fühlt eine Wittwe, die ihr Gatte im Wohlftande hinterläfst, und die fich nicht will tröften laffen, welches oft ungebührlicher Weife für Affectation ausgelegt wird (A. 180.).

24. Dagegen kann das Vergnügen überdem noch gefallen, nehmlich dadurch, dafs der Menfch an folchen Gegenftänden, mit denen fich zu befchäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet: z. B. die Unterhaltung mit fchönen Künften, ftatt des blofsen Sinnengenuffes, und noch dazu das Wohlgefallen daran, dafs er (als ein feiner Mann) eines folchen Vergnügens fähig ift. Eben fo kann ein Menfch, der von Natur ein mitleidiges und wohlthätiges Herz hat, und dem es daher ein Vergnügen macht, Nothleidenden zu helfen, ein Wohlgefallen daran finden, dafs er eines folchen Vergnügens fähig ift, durch deffen Befriedigung er zugleich feine Pflicht erfüllt. Und fo kann nun auch der Schmerz eines Menfchen ihm obenein noch mifsfallen, wenn er ihn nehmlich abhalten follte, feine Pflicht zu thun. Man wird zugeben, dafs jeder Hafs, den der Beleidigte fühlt, ein Schmerz deffelben ift, aber ift der Beleidigte wohldenkend, fo kann er doch nicht umhin, es fich zu verweifen, dafs er, felbft nach der Genugthuung, immer noch einen Groll gegen den Beleidiger übrig behält (A. 180.).

25. Ein Vergnügen, was man felbft, gefetzmäfsig, erwirbt, wird verdoppelt gefühlt; einmal als Gewinn und dann noch obenein als Verdienft (die innere Zurechnung, felbft Urheber deffelben zu feyn). Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigftens dauerhafter, als im Glücksfpiel gewonnenes, und, wenn man auch über das Allgemeinfchädliche der Lotterie wegfieht, fo liegt doch im Gewinn durch diefelbe etwas, deffen fich ein wohldenkender Menfch fchämen mufs. Ein Uebel,

daran eine fremde Urſache ſchuld iſt, ſchmerzt; aber das, woran man ſelbſt ſchuld iſt, betrübt und ſchlägt nieder (A. 180).

26. Man wird aber auch die Erfahrung gemacht haben, daſs die Urtheile über erlittene Uebel oft ſehr verſchieden ausfallen, welches der Behauptung in 25. zu widerſprechen ſcheint. Einer der Leidenden ſagt z. B. „ich wollte mich zufrieden geben, wenn ich nur die mindeſte Schuld daran hätte.“ Mich ſelbſt verſicherte einſt ein Sterbender, der ſich durch eine pflichtwidrige Lebensart die Lungenſucht zugezogen hatte: ſein Troſt ſei, daſs er an ſeinem Leiden ſelbſt ſchuld ſei. Ein Anderer aber ſagt: „es iſt mein Troſt, daſs ich daran ganz unſchuldig bin.“ Unſchuldig leiden entrüſtet, weil es Beleidigung von einem Andern iſt. Schuldig leiden ſchlägt nieder, weil es innerer Vorwurf iſt. Der Erſtere alſo nimmt nur Rückſicht auf das Verhalten des Andern gegen ihn, und iſt zufrieden, wenn es gerecht iſt; der Letztere nimmt nur Rückſicht auf ſein eigenes Verhalten gegen den Andern, und iſt zufrieden, wenn er nur ſchuldlos iſt. Man ſieht alſo leicht, daſs der Letztere von beiden der beſſere Menſch iſt (A. 181).

27. Das Vergnügen der Menſchen wird durch Vergleichung mit dem Schmerze Anderer erhöhet, und ihr Schmerz durch Vergleichung mit dem ähnlichen oder gröſſern Schmerz Anderer vermindert. Es iſt das eben nicht die lieblichſte Bemerkung an dem Menſchen. Dieſe Wirkung iſt aber bloſs pſychologiſch, nach dem Satze des Contraſtes (*oppoſita iuxta ſe poſita magis eluceſcunt*, wenn man entgegengeſetzte Dinge neben einander ſtellt, ſo fallen ſie beſſer in die Augen), und hat keine Beziehung aufs Moraliſche; etwa Anderen Leiden zu wünſchen, damit man die Behaglichkeit ſeines eigenen Zuſtandes deſto inniglicher fühlen möge. Durch die Einbildungskraft leidet man mit dem Andern mit (ſo wie, wenn man Jemanden, aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe ſieht, man unwillkührlich und vergeblich ſich auf die Gegen-

seite hinbeugt, um ihn gleichsam gerade zu stellen) und ist nur froh, in dasselbe Schicksal nicht auch verflochten zu seyn. *) Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde, die Hinführung eines Delinquenten und dessen Hinrichtung anzusehen, als zu einem Schauspiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die sich an seinem Gesicht und Betragen äussern, wirken sympathetisch auf den Zuschauer, und hinterlassen nach der Beängstigung desselben durch die Einbildungskraft, deren Stärke durch die Feierlichkeit noch erhöhet wird, das sanfte, aber doch ernste Gefühl einer Abspannung, welche den darauf folgenden Lebensgenuss desto fühlbarer macht (A. 181 ff.).

28. So wird auch unser Schmerz erträglicher, wenn wir ihn mit andern möglichen Schmerzen an unserer eignen Person vergleichen. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man sein Unglück dadurch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, dass es leicht hätte das Genick treffen können (A. 182).

29. Das gründlichste und leichteste Besänftigungsmittel aller Schmerzen ist der Gedanke, den man einem vernünftigen Menschen wohl anmuthen kann: dass das Leben überhaupt, was den Genuss desselben betrifft, der von Glücksumständen abhängt, gar keinen eigenen Werth habe, und nur was den Gebrauch desselben anlangt, durch die Zwecke, auf deren Erreichung der Gebrauch des Le-

*) *Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis*
E terra magnum alterius spectare laborem.
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.

Süss ists, Anderer Noth, auf hohem wogenden Meere,
Wenn es Orkane zerwühlen, vom Land aus, gesichert, zu schauen;
Nicht weil Anderer Leiden zu sehn Vergnügen gewährte;
Sondern weil eignes Gefühl des Freiseyns vom Schmerze so wohl thut.

Lucret. II. v. 1. seqq.

bens gerichtet ist, einen Werth habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann; der also in seiner Gewalt ist. Wer ängstlich wegen des Verlustes des Lebens bekümmert ist, wird desselben nie froh werden (A. 182 f.).

B. Vom Gefühl für das Schöne und Häßliche oder der theils sinnlichen, theils intellectuellen Lust und Unlust in der reflectirten Anschauung, s. Geschmack.

II. Von der intellectuellen Lust und Unlust, und zwar

A. Vom Gefühl für das Wahre und Falsche oder der intellectuellen Lust und Unlust in der Erforschung der Wahrheit, und überhaupt vom Vergnügen durch den Verstand hat Kant in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht nicht gehandelt.

B. Vom Gefühl für das Gute und Böse oder der intellectuellen Lust und Unlust am Gesetze, d. i. dem moralischen oder sittlichen Gefühle und der Willensbestimmung durch dasselbe, s. Achtung.

Gefühl,

der Sinn der Betastung, *tactus*, *tact*, *le toucher*. Derjenige Organsinn oder Sinn der Organempfindung, vermittelst dessen wir durch die Berührung der Oberfläche fester Cörper die Gestalt derselben wahrnehmen. Er ist ein Organsinn oder Sinn der Organempfindung, weil er, oder die durch ihn mögliche Empfindung, an ein gewisses Organ gebunden ist, und nicht, wie bei dem Vitalsinn oder der Vitalempfindung (durch welchen wir z. B. die Kälte empfinden) die Empfindung den ganzen Cörper durchdringt, so weit als in ihm Leben ist. Er ist einer von den drei Sinnen (Betastungssinn, Gesicht, Gehör), die mehr objectiv als subjectiv sind, d. i. die, vermittelst der durch sie möglichen empirischen An-

schauungen, mehr zur Erkenntniss des äussern Gegenstandes beitragen, als dass sie das Bewusstseyn des afficirten Organs rege machen. Sie können daher auch die drei obersten Sinne genannt werden. Denn, wenn wir die Oberfläche der Cörper betasten, so schauen wir mehr ihre Gestalt an, als wir an die Art, wie wir selbst bei der Betastung afficirt werden (z. B. ob wir die Empfindung des Glatten oder des Rauhen haben), denken. Bei dem Geruch ist es z. B. das Gegentheil, da denken wir mehr an die Empfindung, welche uns der Wohlgeruch oder der Gestank verursacht, als dass dadurch die Erkenntniss des Gegenstandes befördert werden sollte (A. 46. f.).

2. Dieser Sinn der Betastung ist der gröbste, weil die Materie fest seyn muss, von deren Oberfläche, der Gestalt nach, wir durch Berührung belehrt seyn sollen. Aber dieser Sinn ist auch der wichtigste und am sichersten belehrende; denn ohne ihn würden wir uns von einer cörperlichen Gestalt gar keinen Begriff machen können. Er ist der einzige der unmittelbaren Wahrnehmung, oder der uns, durch unmittelbare Berührung des zu erkennenden Objects selbst, Empfindungen liefert; und die beiden andern obersten Sinne (Gesicht und Gehör) müssen daher ursprünglich auf diesen Sinn der Betastung bezogen werden, um Erfahrungserkenntniss zu verschaffen. Die Organempfindung dieses Sinnes afficirt das ganze System der Nerven, und er unterscheidet sich dadurch von allen vier übrigen Organsinnen, von welchen jeder nur immer auf Nerven beruhet, die zu einem gewissen Gliede des Cörpers gehören, so dass also nur die Nerven dieses Gliedes von den Organempfindungen eines solchen Sinnes afficirt werden können (A. 46. u. 48.).

3. Dieser Sinn ist also derjenige, durch welchen, wegen der durch ihn möglichen unmittelbaren Wahrnehmung, und weil er sich über den ganzen Cörper erstreckt, uns vorzüglich die Empfindungen geliefert werden, welche nöthig sind, wenn wir den sinnlichen cör-

perlichen Gegenſtand als wirklich (als etwas den Raum Erfüllendes und nicht als bloſs Gedachtes oder als bloſſes Bild der Phantaſie) erkennen ſollen. Zugleich iſt dieſer Sinn zur Erhaltung unſers Cörpers unentbehrlich; denn ohne ihn würden andere Cörper den unſrigen zerſtören können, ohne daſs wir etwas davon bemerkten. Er macht nehmlich in uns zwei ganz verſchiedene Wahrnehmungen möglich, einmal die Wahrnehmung der Gegenwart und dann die Wahrnehmung der Geſtalt der Cörper. Die Gegenwart der Cörper nehmen wir vermittelſt der Berührung wahr, durch jedes Glied unſeres Cörpers, denn jedes derſelben hat die Fähigkeit, uns die Empfindung zu liefern, die es uns möglich macht, uns den uns berührenden Cörper als gegenwärtig vorzuſtellen. Bei den Inſecten liegt dieſe Fähigkeit nur in den Fühlhörnern. Die Geſtalt der Cörper aber nehmen wir nur vorzüglich vermittelſt der Betaſtung des Gegenſtandes mit den Fingerſpitzen wahr. Und dieſe Wahrnehmung ſcheint die Natur dem Menſchen allein, durch das Organ des Betaſtungsſinnes, möglich gemacht zu haben, damit er ſich durch Betaſtung des Cörpers von allen Seiten einen Begriff von der Geſtalt deſſelben machen könne; denn die Fühlhörner der Inſecten, die Vorderpfoten der Affen u. dergl. ſcheinen, ſo viel man nach ihrer äuſseren Einrichtung urtheilen kann, nur die Erweckung der Vorſtellung der Gegenwart eines Cörpers zur Abſicht zu haben (A. 48).

4. Das Werkzeug (Organ) des Gefühls ſind die über den ganzen Cörper verbreiteten Nerven und Nervenwärzchen (*papillae*) für die Wahrnehmung der Gegenwart eines Gegenſtandes; aber die in den Fingerſpitzen liegenden Nerven und Nervenwärzchen für die Berührung der Oberfläche eines feſten Cörpers, um ſeine Geſtalt wahrzunehmen. Die Haut, ein ungemein dichtes Gewebe von Fibern, iſt mit unzählbaren kleinen Löchern durchbohrt, durch welche die äuſserſten Enden der Nerven, die Fühlkörner (*papillae*), wie kleine Wärzchen gebildet, hindurchgehen,

ihr äufseres aus der harten Hornhaut entfpringendes Häutchen feitwärts ablegen, und fich mit einem netzförmigen Schleim (*rete malpighianum*) bedeckt, bis unter das Oberhäutchen oder die Epidermis erftrecken. Hier liegen fie Linienweife in einer gewiffen Ordnung, durch welche die auf der Haut fichtbaren und befonders an den Fingerfpitzen in Form von Spirallinien fo merklichen Furchen gebildet werden. Diefe Nervenfpitzen, Nervenwärzchen oder Fühlkörner find der eigentliche Sitz und das Werkzeug des Sinnes der Betaftung (A. 48. Gehlers Phyf. Wörterbuch. Art. Gefühl).

5. Die Empfindung durch den Sinn der Betaftung mufs von der Vitalempfindung wohl unterfchieden werden. Die letztere ift nicht an die Oberfläche der Fühlkörner gebunden, fondern durchdringt den Cörper, fo weit als Leben in ihm ift. Wenn ferner die Empfindung durch den Sinn der Betaftung fo ftark wird, dafs das Bewufstfeyn der Bewegung des Organs ftärker ift, als das Bewufstfeyn der Beziehung der Empfindung auf ein äufseres Object, fo wird die äufsere Vorftellung in eine innere verwandelt (A. 51). Hiernach find dreierlei Empfindungen wohl zu unterfcheiden:

a. die Empfindung der äufseren Vorftellung, wodurch wir, vermittelft der Reflexion, das Dafeyn, die Geftalt, das Volumen, die Ruhe und Bewegung der äufsern Gegenftände, kurz alles das erkennen, wodurch Zeit und Raum empirifch beftimmt und der Gegenftand ein Object der Anfchauung wird (A. 50);

b. die Empfindung innerer Vorftellungen oder eines gewiffen Zuftandes unferer felbft in unferm innern Sinn, welche macht, dafs wir Härte und Weichheit, Flüffigkeit und Starrheit, Feuchtheit und Trockenheit, Glätte und Rauhigkeit u. f. w., kurz, gewiffe Empfindungen, die zur fubjectiven Befchaffenheit der Art des Betaftungsfinnes gehören, und die nichts anders find, als das Bewufstfeyn der Art, wie der

Sinn des Gefühls afficirt wird, dem Gegenſtande beilegen, ob es wohl eigentlich ein Zuſtand iſt, in den uns der Gegenſtand verſetzt (A. 51);

c. die Vitalempfindung, zu welcher zwar der Sinn der Betaſtung Veranlaſſung giebt, die wir aber doch nicht haben könnten, wenn wir nicht eine eigene Fähigkeit dazu hätten, die man eben den Vitalſinn nennen kann, weil die Empfindung nicht an den Fühlkörnern bleibt, ſondern, ſchwächer oder ſtärker, den ganzen Cörper durchdringt. Durch dieſe Vitalempfindung nehmen wir wahr, ob der Gegenſtand ſanft oder unſanft, warm oder kalt anzufühlen ſei. Auch gehört der Kitzel hierher, welcher nichts anders iſt, als eine Vitalempfindung, die durch eine lebhafte Erſchütterung der Nervenſpitzen erregt wird (A. 46).

6. Der Sinn der Betaſtung gehört zu den drei oberſten Sinnen, die ſich von den beiden unterſten (Geſchmack und Geruch) auch dadurch unterſcheiden, daſs ihre Empfindungen durch mechaniſchen Einfluſs, dahingegen die Empfindungen der beiden übrigen Organſinne durch chemiſchen Einfluſs, erregt werden. Die drei oberſten Sinne können daher auch Sinne der Wahrnehmung genannt werden, indem ſie nur die Empfindung oberflächlich aufnehmen; dahingegen die beiden andern zum Genuſs dienen, indem ſie die Empfindung innigſt einnehmen (A. 52).

7. Der Sinn der Betaſtung kann auch die Stelle der beiden andern Wahrnehmungsſinne in manchen Fällen vertreten. So könnte man durch das Gefühl der Betaſtung bewegter Lippen im Finſtern, wenn man taub, und dabei hierin geübt wäre, wiſſen, was ein Anderer ſpricht, vorausgeſetzt, daſs man, ehe man taub wurde, habe hören können. Iſt Jemand aber taub gebohren, ſo muſs der Sinn des Sehens die Bewegung der Sprachorgane bei den Lauten, die man ihm bei ſeiner Belehrung abgelockt hat, in ein Fühlen der ei-

genen Bewegung der Sprechmuskeln deſſelben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig ſind (A. 55).

Gegeben,

ſ. Geben.

Gegenſtand,

Object, *objectum*, *objet*.

I.

Gegenſtand der theoretiſchen Erkenntniſs.

Dies Wort logiſch (d. i. ſo, daſs man darunter etwas die Geſetze des bloſsen Denkens überhaupt Betreffendes verſteht) genommen, bedeutet: alles, ſogar jede Vorſtellung, deſſen man ſich bewuſst (C. 234). In dieſem Sinne kann man auch die Dichtungen des Poeten Gegenſtände nennen, mit denen ſich ſeine Einbildungskraft beſchäftigt; und das Kennzeichen des Gegenſtandes iſt, daſs es ſich denken laſſe, oder ſich nicht ſelbſt widerſpreche. Man kann es auch den logiſchen Gegenſtand, oder das Denkbare nennen, denn ich kann nicht denken, ohne etwas zu denken, und dieſes etwas iſt mein Gegenſtand, oder das, was ich denke. Dieſer Begriff iſt der abſolut höchſte, das iſt, ein ſolcher, der unter keinem andern ſteht, in dem alſo kein anderer als Merkmal enthalten iſt, d. i. der überhaupt weiter keine Merkmale enthält. Er iſt gleichbedeutend mit Vorſtellung, ſ. Ding.

2. Man kann dieſes Wort aber auch in metaphyſiſcher Bedeutung (d. i. ſo, daſs man darunter etwas das Erkennen Betreffendes verſteht) nehmen. Man denke ſich z. B. eine brennende Kerze, ſo iſt der Gegenſtand dieſes Gedankens, in logiſcher Bedeutung, der Inhalt deſſelben, oder

das, was ich denke, die brennende Kerze, in meinen Gedanken. Aber der Gegenſtand in metaphyſiſcher Bedeutung iſt etwas auſser meinen Gedanken, was da macht, daſs mein Gedanke nicht bloſs Gedanke, ſondern Erkenntniſs iſt, d. h. daſs noch Etwas auſser meinen Gedanken iſt, was in dieſem Gedanken gedacht wird, ſo daſs mein Gedanke mit dieſem Etwas verglichen werden und mit ihm übereinſtimmend befunden werden, d. i. Wahrheit enthalten kann. Die Erkenntniſs beſtehet eben in dieſer Beziehung auf jenes Etwas, welches dann der Gegenſtand des Gedankens (das was den Inhalt des Gedankens, oder den logiſchen Gegenſtand giebt) heiſst.

3. Nun kann der Gegenſtand, in dieſer metaphyſiſchen Bedeutung, wieder ein Gedanke ſeyn, über den ich nachdenke. Z. B. ich will unterſuchen, ob es moraliſch gleichgültige Handlungen gebe oder nicht, ſo betrifft dieſe Unterſuchung die Abhängigkeit der Handlungen von einem Begriff, nehmlich dem der moraliſchen Gleichgültigkeit, und dieſer Begriff iſt dann der Gegenſtand meiner Unterſuchung. Allein, wenn auch ein Gedanke ſich immer wieder auf einen andern bezöge, der ſein Gegenſtand wäre, ſo würde ich doch, wenn es nicht ein bloſses Spiel der Gedanken ſeyn und bleiben ſollte, nach Etwas fragen, was nicht mehr Gedanke iſt, und worauf ſich alle meine Gedanken bezögen, ſo daſs daſſelbe durch ſie vorgeſtellt oder gedacht würde, und dieſes Etwas iſt nun die Anſchauung. So wäre die Vorſtellung oder der Gedanke von einer moraliſch gleichgültigen Handlung nicht ein bloſser Gedanke, wenn es irgend eine Handlung wirklich gäbe, die gar nicht unter das Moralgeſetz ſubſumirt, d. h. auf keine ſolche Maxime gebracht werden könnte, die als allgemeines Geſetz entweder ſie geböte, oder verböte, oder erlaubte. Geſetzt aber, es gäbe keine ſolche Handlung, das Weſen des Moralgeſetzes verſtattete auch keine ſolche Handlung, ſo hätte mein Gedanke von derſelben keinen Gegenſtand. Wir ſehen, am Ende bezieht ſich jeder Gedanke auf eine Anſchauung, die ihm den Gegenſtand giebt.

4. Allein auch die Anſchauung iſt, zwar kein Gedanke, aber doch unſere Vorſtellung, und es fragt ſich alſo auch bei ihr wieder nach dem Gegenſtande der Anſchauung. Daher ſagten wir auch ſo eben nicht, die Anſchauung iſt, ſondern, giebt den Gegenſtand. Kant nennt nun den unbeſtimmten Gegenſtand, der vermittelſt der Anſchauung, die ich habe, angeſchauet wird, die Erſcheinung, ſ. Erſcheinung. Die Erſcheinungen ſind alſo ſelbſt nichts anders, als ſinnliche Vorſtellungen, die ſo, wie wir ſie anſchauen, nicht als Etwas auſser unſerer Vorſtellungskraft, alſo nicht als Gegenſtände an ſich (ohne Rückſicht auf unſere Vorſtellungskraft), müſſen angeſehen werden. Was verſteht man denn nun darunter, wenn man von einem der Erkenntniſs correſpondirenden, mithin auch davon unterſchiedenen Gegenſtande redet, der vermittelſt der Erkenntniſs erkannt wird? Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Gegenſtand nur als Etwas überhaupt müſſe gedacht werden, ſo wie das Unbekannte in der Algebra, von dem ich noch zu entdecken ſuche, was es iſt, und das ich x nenne, d. h. ihm bloſs einen Namen gebe, oder es bezeichne, ohne es dadurch weiter zu beſtimmen, ſ. Conſtruiren, 18. Auſser der Erkenntniſs durch Anſchauung und Begriffe oder Gedanken haben wir nehmlich nichts weiter, was wir als dieſer Erkenntniſs correſpondirend ihr gegen über ſetzen, und von dem wir ſagen könnten, das iſt der Gegenſtand meiner Erkenntniſs. In der Anſchauung fällt nehmlich das, was ich als den Gegenſtand der Anſchauung denke, mit der Anſchauung ſelbſt völlig zuſammen (C. 104. 1. Aufl.).

5. Ein Gedanke, wenn er Erkenntniſs enthalten ſoll, hat immer etwas von Nothwendigkeit bei ſich, ſ. Erkennen. Wenn der Gedanke nehmlich nicht ein Hirngeſpinſt ſeyn, ſondern wir etwas dadurch erkennen wollen, ſo darf er nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig ſeyn, ſondern er muſs mit dem Gegenſtande übereinſtimmen; der Gegenſtand beſtimmt alſo, wie der Gedanke ſeyn muſs. Daher liegt alſo in der Beziehung deſſen, was

wir denken, auf den Gegenſtand auch Nothwendigkeit. Wenn der Gedanke kein Hirngeſpinſt ſeyn ſoll, ſo iſt das Gegentheil gar nicht einmal denkbar, er muſs einen Gegenſtand haben, der dadurch gedacht wird. Dies iſt alſo eine Bedingung *a priori*, oder es gehört zum Weſen unſers Verſtandes, alles, was wir denken, in dieſer Beziehung zu denken. Sollen aber unſre Gedanken mit dem Gegenſtande übereinſtimmen, ſo müſſen ſie unter einander ſo übereinſtimmen, d. i. diejenige Einheit haben, welche den Begriff von einem Gegenſtande ausmacht. Dies iſt folglich eine Beſtimmung, die *a priori* alle unſere Erkenntniſs erhält, daſs ſie als Erkenntniſs eine ſolche Einheit hat, daſs wir ſagen können, wir erkennen dadurch Etwas, oder einen Gegenſtand.

6. In allem unſern Denken haben wir es aber nur mit dem Mannichfaltigen unſerer eigenen Vorſtellungen zu thun, da ſelbſt die Anſchauungen bloſs unſere ſinnlichen Vorſtellungen ſind. Daher kann nun der Gegenſtand (jenes x, was unſern Vorſtellungen correſpondirt) nichts anders ſeyn, weil er doch etwas von unſern Vorſtellungen verſchiedenes ſeyn ſoll, wir aber doch zum Erkennen nichts anders als Vorſtellungen haben können, als die formale Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis des Mannichfaltigen der Vorſtellungen. Dieſe Erklärung des Gegenſtandes ſcheint allerdings ſehr dunkel zu ſeyn, bekömmt aber gleich Licht, wenn man folgendes erwägt. Geſetzt, wir denken uns einen Triangel, als eine Ebene, die von drei geraden Linien begrenzt iſt; ſo iſt ſogleich die Frage: giebt es ein ſolches Ding, hat der Gedanke auch wohl einen Gegenſtand? Hier wird aber nicht darunter verſtanden, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe, ſondern in der Conſtruction oder Darſtellung begrenzter Ebenen durch die Einbildungskraft; d. h. ob es auch möglich ſei, ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte Ebene vorzuſtellen, und an derſelben das Ding, das wir als Triangel gedacht haben, anzuſchauen. Was meinen wir nun damit, wenn wir dieſer Anſchauung des Triangels noch einen Gegenſtand ſetzen, oder eigentlich ihn als Etwas denken, das wir in dieſer Anſchauung

anſchauen, und alſo, als noch von der Anſchauung verſchieden, nicht anſchauen, ſondern denken? Nichts anders, als daſs es uns möglich geworden iſt, alles das uns in der Anſchauung gegebene Mannichfaltige ſo mit einander zu verknüpfen, daſs wir uns deſſelben nun als Eins, als einer Einheit, bewuſst ſind. Wir ſind uns von allem dem, was uns in der Anſchauung eines Triangels vorkömmt, bewuſst, daſs es, z. B. die drei geraden Linien, jederzeit ſo nach einer Regel zuſammengeſetzt werden kann, daſs ſich, durch dieſe Verknüpfung, die Anſchauung des Triangels uns darſtellen kann. Haben wir alſo eine ſolche ſynthetiſche Einheit in dem Mannichfaltigen der Anſchauung bewirkt, ſo ſagen wir, daſs wir den Gegenſtand erkennen. Sobald aber das gegebene Mannichfaltige ſich nicht in eine ſolche Einheit fügen will, ſagen wir, wir wiſſen noch nicht, was es für ein Ding iſt, und ob es überhaupt ein Gegenſtand, und nicht ein Spiel unſerer Phantaſie iſt. Wir können aber in dem Mannichfaltigen der Anſchauung unmöglich ſynthetiſche Einheit bewirken, wenn die Verknüpfung dieſes Mannichfaltigen in der Anſchauung nicht nach einer ſolchen, aus unſerm eigenen Verſtande hervorgehenden, Regel iſt gemacht worden, daſs dieſe Verknüpfung jederzeit nothwendig und allgemein geſchehen muſs; ſo daſs ſich das Mannichfaltige durchaus in dieſer Verknüpfung reproduciren oder wieder darſtellen muſs, wenn es uns afficirt, oder wir es, ſo es *a priori* iſt, anſchauen wollen, und wenn nicht dieſe Verknüpfung durch einen Begriff, in welchem ſich alles dieſes Mannichfaltige vereinigt, gedacht werden kann. Die Einheit der Regel z. B., wornach ein Triangel conſtruirt wird, beſtimmt das Mannichfaltige der Anſchauung im Raum ſo, und ſchränkt es auf ſolche Bedingungen ein, von denen es abhängen muſs, daſs es dadurch möglich wird, alles dieſes Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zuſammengefaſst vorzuſtellen. Und der Begriff dieſer Einheit, in welcher alles dieſes Mannichfaltige zuſammengefaſst gedacht wird, iſt die Vorſtellung vom Gegenſtande oder dem x, das ich nun durch die Prädicate eines Triangels denke, weil ich ſie mir alle als in dieſem Begriff, in

dem Begriff dieſer Einheit zuſammengefaſst vorſtelle (C. 105. 1. Aufl.).

7. Alles Erkenntniſs erfordert einen Begriff, ſ. Erkennen. Dieſer Begriff mag übrigens ſo unvollkommen oder ſo dunkel ſeyn, wie er wolle. Er iſt aber ſeiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient; z. B. der Begriff des Cörpers iſt etwas Allgemeines, denn es kann mehr als Ein Gegenſtand durch dieſen Begriff erkannt werden, das heiſst, er iſt die Einheit, zu welcher in mehr als einem Fall das Mannichfaltige, welches durch ihn gedacht wird, zuſammengefaſst werden kann, und er dient unſerer Erkenntniſs äuſserer Anſchauungen zur Regel der Verknüpfung. Dieſer Begriff kann aber nur dadurch eine Regel der Anſchauungen ſeyn, daſs bei gegebenen Erſcheinungen die Vorſtellung davon iſt, wie ſich das Mannichfaltige nothwendig wieder reproducirt, oder wieder darſtellen muſs, ſo daſs folglich dadurch die ſynthetiſche Einheit in dem Bewuſstſeyn der Reproduction des Mannichfaltigen gedacht wird. Der Begriff des Cörpers z. B. macht, ſo bald wir Etwas, als auſser uns, wahrnehmen, die Vorſtellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt u. ſ. w., nothwendig (C. 106. 1. Aufl.).

8. Aller Nothwendigkeit liegt jederzeit etwas im menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt Befindliches, wovon ſie abhängt (eine transſcendentale Bedingung), zum Grunde. In der Verknüpfung des Mannichfaltigen aller unſerer Anſchauungen, mithin auch der Begriffe der Gegenſtände überhaupt, folglich auch aller Erfahrungsgegenſtände, muſs alſo ein im menſchlichen Erkenntniſsvermögen befindlicher Grund der Einheit des Bewuſstſeyns angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unſern Anſchauungen irgend einen Gegenſtand zu denken; denn dieſer Gegenſtand iſt nichts mehr, als das Etwas, deſſen Begriff eine ſolche Nothwendigkeit der Verknüpfung ausdrückt (C. 106. 1. Aufl.).

9. Dieſe urſprüngliche, aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringende (transſcendentale) Bedingung iſt

nun nichts anderes, als die transſcendentale Apperception (das urſprüngliche reine Selbſtbewuſstſeyn). Das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, nach den Beſtimmungen unſres Zuſtandes, bei der innern Wahrnehmung, iſt bloſs empiriſch, und jederzeit wandelbar; es kann kein ſtehendes oder bleibendes Selbſt in dieſem Fluſſe innerer Erſcheinungen geben, und dieſes empiriſche Bewuſstſeyn wird gemeiniglich der innere Sinn genannt, oder die empiriſche Apperception. Das aber, was nothwendig als vollkommen daſſelbe (numeriſch-identiſch) vorgeſtellt werden ſoll, kann nicht als ein ſolches durch etwas empiriſch Gegebenes gedacht werden. Daraus folgt, daſs die transſcendentale Apperception eine Bedingung ſeyn muſs, die vor aller Erfahrung hergeht, und dieſe ſelbſt möglich macht, welche dann eine ſolche transſcendentale Vorausſetzung geltend machen ſoll (C. 107. 1. Aufl.).

10. Es kann nun keine Erkenntniſs in uns ſtatt finden ohne Einheit des Bewuſstſeyns. Auch kann keine Verknüpfung und Einheit der Erkenntniſſe unter einander ſtatt finden, ohne dieſe Einheit des Bewuſstſeyns, welche vor allem in der Anſchauung Gegebenen vorhergeht, und in Beziehung worauf alle Vorſtellung von Gegenſtänden allein möglich iſt. Es muſs alles an Ein Bewuſstſeyn geknüpft, alles in Einem Bewuſstſeyn angeſchauet und gedacht werden. Dieſes reine, urſprüngliche, unwandelbare Bewuſstſeyn, das alſo nicht aus der Erfahrung oder durch Eindrücke auf die Sinne, ſondern unmittelbar aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen entſpringt, nennt Kant die transſcendentale Apperception. Daſs ſie dieſen Namen verdiene, erhellet ſchon daraus, daſs ſelbſt die reinſte objective Einheit (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anſchauungen auf dieſelbe möglich iſt. Die numeriſche Einheit dieſes Bewuſstſeyns unſrer ſelbſt liegt alſo *a priori* allen Begriffen eben ſo wohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raums und der Zeit den Anſchauungen der Sinnlichkeit, indem die Begriffe ſchlechterdings alle als numeriſche Einheiten gedacht werden

müſſen, an denen ein Mannichfaltiges verknüpft iſt, ſo daſs die Einheit dieſer Verknüpfung nichts anders iſt, als die Vorſtellung von der Einheit des Bewuſstſeyns, in dem alles Mannichfaltige vereinigt iſt (C. 107. 1. Aufl.).

11. Eben dieſe transſcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erſcheinungen, die immer in einer Erfahrung beyſammen ſeyn können, einen Zuſammenhang aller dieſer Vorſtellungen nach Geſetzen, d. i. nach allgemeinen Regeln. Denn es wäre unmöglich, eine ſolche Einheit des Bewuſstſeyns zu haben, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniſs des Mannichfaltigen ſich bewuſst werden könnte, daſs dieſelbe Einheit der Handlung zu verknüpfen ſei, wodurch es das Mannichfaltige ſynthetiſch in einer Erkenntniſs verbindet. Alſo iſt das urſprüngliche und nothwendige Bewuſstſeyn deſſen, daſs wir immer daſſelbe Ich ſind, zugleich eine eben ſo nothwendige Einheit der Syntheſis aller Erſcheinungen nach Begriffen (C. 108. 1. Aufl.).

12. Nun ſind Begriffe Regeln, welche die Erſcheinungen nicht allein auf eine nothwendige Weiſe reproducibel machen, ſondern dadurch auch ihrer Anſchauung einen Gegenſtand beſtimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin ſie nothwendig zuſammenhangen. Denn das Gemüth könnte ſich unmöglich die Identität ſeiner ſelbſt in der Mannichfaltigkeit ſeiner Vorſtellungen und zwar *a priori* denken, wenn es nicht die Identität ſeiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Syntheſis der Apprehenſion (die empiriſch iſt) einer transſcendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zuſammenhang nach Regeln *a priori* zuerſt möglich macht (C. 108. 1. Aufl.).

13. Nunmehr werden wir unſere Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt richtiger beſtimmen können. Alle Vorſtellungen haben, als Vorſtellungen, ihren Gegenſtand. Sie können aber, ſo fern man ſich ihrer bewuſst iſt, oder ſo fern ſie Gegenſtände des Bewuſstſeyns ſind, ſelbſt wiederum Gegenſtände anderer Vorſtellungen ſeyn. Erſcheinungen (Gegenſtände

der Sinne, Sinnenweſen) ſind die einzigen Gegenſtände, die uns unmittelbar (durch Afficirung unſeres Gemüths, deren Wirkung Empfindung heiſst C. 34.) gegeben werden können, und das, was ſich darin durch Empfindung unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, (und worauf alles Denken als Mittel abzweckt) wird die empiriſche Anſchauung genannt (C. 33. f. 304.). Nun ſind aber dieſe Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungen, die wiederum ihren Gegenſtand haben, der alſo von uns nicht mehr angeſchauet werden kann, und daher der nicht empiriſche, d. i. transſcendentale Gegenſtand = x genannt werden kann (C. 108. f. 1. Aufl.).

14. Der reine Begriff von dieſem transſcendentalen Gegenſtande, der wirklich bei allen unſern Erkenntniſſen immer einerlei = x d. i. unbekannt iſt, iſt das, was in allen unſern empiriſchen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenſtand, d. i. objective Realität verſchaffen kann (C. 109. 1. Aufl.),

15. Dieſer Begriff kann nun gar keine beſtimmte Anſchauung enthalten. Er wird alſo nur diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntniſs angetroffen werden muſs, ſo fern es in Beziehung auf einen Gegenſtand ſteht; und eine Anſchauung hat einen Gegenſtand, heiſst alſo nichts weiter, als, ſie kann in einem Begriff zuſammengefaſst werden. Hier wird das, was in der Auffaſſung ins Bewuſstſeyn (Apprehenſion), die jederzeit nach und nach (ſucceſſiv) geſchieht, liegt, als Vorſtellung, die Erſcheinung aber, die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts weiter als ein Inbegriff dieſer Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand derſelben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorſtellungen der Apprehenſion ziehe, zuſammen ſtimmen ſoll. Die Beziehung auf einen Gegenſtand iſt folglich nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewuſstſeyns, mithin auch

die Einheit der Syntheſis des Mannichfaltigen durch gemeinſchaftliche Function des Gemüths, es in Einer Vorſtellung zu verbinden, Die Erſcheinung kann alſo im Gegenverhältniſſe mit den Vorſtellungen der Apprehenſion nur dadurch als der von den Vorſtellungen unterſchiedene Gegenſtand vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder andern Apprehenſion unterſcheidet, und nur Eine Art der Verbindung des Mannichfaltigen möglich und nothwendig macht. Dasjenige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt der Gegenſtand (C. 236.). Oder auch, der Gegenſtand iſt das, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt (C. 137.) Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorſtellungen Einheit des Bewuſstſeyns in der Verknüpfung derſelben. Folglich iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand (die Erkenntniſs) ausmacht. Hierin beſtehet aber ihre objective Gültigkeit (Realität), welche nichts anders iſt, als daſs ſie Erkenntniſſe werden, und dies iſt das Geſetz, worunter alles Mannichfaltige der Anſchauung in Anſehung des Verſtandes beſteht, und worauf die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt beruht (C. 137. M. I., 151.). Unſere empiriſche Erkenntniſs hat objective Realität oder ſie bezieht ſich auf einen transſcendentalen Gegenſtand iſt aber einerlei; dieſe Beziehung beruhet auf dem transſcendentalen Geſetze, daſs alle Erſcheinungen unter Regeln *a priori* der ſynthetiſchen Einheit derſelben ſtehen müſſen, wodurch ſie als Gegenſtand gedacht, und alſo beſtimmte Beziehung der gegebenen Anſchauungen auf den Gegenſtand, d. i. Erkenntniſs erſt möglich wird (C. 109. f. 1. Aufl.). Ein Gegenſtand iſt alſo transſcendental, wenn die Art der Anſchauung deſſelben auf keinerlei Weiſe gegeben iſt (C. 304.).

16. Eigentlich haben wir eine Receptivität (die Sinnlichkeit oder das ſinnliche Anſchauungs-

vermögen), auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen afficirt zu werden, deren Verhältniſs zu einander eine reine Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt, lauter Formen unſrer Sinnlichkeit, und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, empiriſche Gegenſtände, oder Gegenſtände der Erfahrung, heiſsen. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Gegenſtand anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch in der Zeit (als bloſsen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellung) vorgeſtellt werden müſſen. Ohne dieſe Bedingungen können wir uns aber gar keine Anſchauungen denken. Indeſſen können wir die bloſs intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt (d. i. diejenige, die nicht angeſchauet werden kann) den transſcendentalen Gegenſtand nennen, bloſs, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer bloſsen Receptivität correſpondirt. Dieſem transſcendentalen Gegenſtande können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen, daſs er vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſei. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäſs, nicht an ſich gegeben. Sie ſind nur in der Erfahrung gegeben, weil ſie bloſse Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenſtand bedeuten, wenn nehmlich dieſe Wahrnehmung mit allen andern zuſammenhängt, nach den Regeln der Erfahrungseinheit. Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind z. B. in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben, ſie ſind aber für mich nur Gegenſtände und in der vergangenen Zeit wirklich, ſo fern als ich mir vorſtelle, daſs eine regreſſive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es ſei am Leitfaden der Geſchichte, oder an den Fuſsſtapfen der Urſachen und Wirkungen), nach empiriſchen Geſetzen, auf eine verfloſſene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet (C. 522. f. M. I, 602.).

II.

Gegenſtand
der praktiſchen Erkenntniſs.

17. Ein Gegenſtand, Object, die Materie des Begehrungsvermögens, iſt ein Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehret wird (P. 38.). Man kann bei dem Begehren zweierlei unterſcheiden, erſtlich das, was begehret wird, und zweitens, warum oder wozu es begehret wird. Das erſte iſt der Gegenſtand, das zweite der Grund des Begehrens; man kann aber das erſte auch die Materie oder den Inhalt, und das zweite die Form oder die Art des Begehrens nennen. Wenn ich einen Apfel zu eſſen begehre, weil er mir gut ſchmeckt, ſo iſt das Eſſen des Apfels der Gegenſtand, und daſs ich ihn darum zu eſſen begehre, weil er mir gut ſchmeckt, die Form des Begehrens. Nun kann man die Form des Begehrens zum Gegenſtand machen, z. B. wenn man ſich bloſs angenehme Gefühle zu verurſachen begehrt, es ſei wodurch es wolle, bloſs um des Genuſſes derſelben, ſo fällt hier der Gegenſtand mit der Form zuſammen, oder vielmehr, die Form wird hier zugleich der Gegenſtand des Begehrens. Allein dieſer ganze Unterſchied zwiſchen Gegenſtand des Begehrens und der Form deſſelben iſt bloſs logiſch, oder betrifft die formale, nicht aber die materiale Erkenntniſs des Begehrens. In letzterer Rückſicht iſt nun etwas Gegenſtand des Begehrens, wenn es begehret werden kann, d. i. wenn es ſo auf das Begehrungsvermögen wirkt, daſs daſſelbe beſtimmt wird, es wirklich zu machen. Dann liegt der Grund des Begehrens jederzeit theils in dem, was begehret wird (dem logiſchen Gegenſtande des Begehrens), theils in dem Subject, welches begehrt. Denn der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens, den Gegenſtand wirklich zu machen, iſt alsdann die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes, und ein gewiſſes Verhältniſs dieſer Vorſtellung zum Subject, welches die Luſt an der Wirklichkeit des Gegenſtandes ge-

nannt wird (P. 39.). Wenn nun dies die Materie des Begehrungsvermögens iſt, was iſt dann die Form deſſelben? Dies iſt nicht das, was das Begehrungsvermögen beſtimmt, denn das iſt eben die Materie oder der Gegenſtand des Begehrungsvermögens. Die Form des Begehrungsvermögens (welche nicht mit der Form der Maxime der Willensbeſtimmung verwechſelt werden muſs) beſtehet in der Art, wie das Begehrungsvermögen beſtimmt werden kann, entweder bloſs durch den Gegenſtand, dann heiſst es, dieſer Form wegen, ein unteres Begehrungsvermögen; oder durch die Form der Allgemeingültigkeit einer Maxime, dann heiſst das Begehrungsvermögen, dieſer ſeiner Form wegen, ein oberes oder ein Wille (P. 41.).

18. Ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft iſt ein Gegenſtand einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Geſetzt, es wäre möglich, eine Handlung zu thun, ohne alle Rückſicht auf den Vortheil, der daraus entſtehen könnte, ſo daſs alſo das Begehrungsvermögen bei dieſer Handlung ganz frei vom Einfluſſe ſinnlicher Triebfedern wäre, und dieſe Handlung bloſs darum begehrte, weil die Vernunft dieſe Handlung ſich ſelbſt vorſchriebe, ſo würde ſie eine Wirkung des freien Willens, oder eine Wirkung durch Freiheit ſeyn. Denn der Wille iſt das Begehrungsvermögen, in ſo ferne es vernünftig iſt. Vor der Handlung oder der Wirkung des Gegenſtandes geht die Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes vorher, und eine ſolche Vorſtellung heiſst ein Begriff der praktiſchen Vernunft. So iſt die Vorſtellung davon, daſs es Pflicht iſt, meine Kinder zu nützlichen Menſchen zu erziehen, ein Begriff der praktiſchen Vernunft, und dieſe Erziehung ſelbſt ein Gegenſtand der praktiſchen Vernunft. Man verſteht unter einem Gegenſtand der theoretiſchen Erkenntniſs das, was erkannt werden kann; heiſst nun praktiſche Erkenntniſs die Beziehung einer Vorſtellung auf einen Gegenſtand des Begehrungsvermögens, ſo iſt ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs nichts anders, als das, was begehrt werden kann, oder der Gegenſtand des

Begehrungsvermögens. Etwas iſt alſo ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs, wenn der Wille mit einer gewiſſen Handlung in einer ſolchen Beziehung ſtehet, daſs es entweder ſelbſt, oder ſein Gegentheil durch dieſe Handlung wirklich gemacht werden kann. Die Beurtheilung aber, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, beſteht in der Unterſcheidung, ob es möglich oder unmöglich ſei, diejenige Handlung zu **wollen**, wodurch, wenn wir das phyſiſche Vermögen dazu hätten (wenn ſie in unſrer Gewalt ſtände, worüber die Erfahrung entſcheiden muſs) ein gewiſſer Gegenſtand wirklich werden würde.

Iſt nun der Gegenſtand dasjenige, was mich beſtimmt, denſelben zu begehren, ſo muſs ich vorher wiſſen, ob ich ſeine Wirklichkeit werde bewirken können, durch den freien Gebrauch meiner Kräfte, ehe ich wiſſen kann, ob dieſer Gegenſtand auch ein Gegenſtand meiner praktiſchen Vernunft (meines durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögens oder Willens) ſei. Im Gegentheil iſt es umgekehrt. Wenn nehmlich das Geſetz *a priori*, unabhängig von allem Einfluſſe ſinnlicher Einflüſſe, der Beſtimmungsgrund der Handlung iſt, mithin dieſe, als durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt, betrachtet werden kann; ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, von der Vergleichung mit unſerm phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig. Dann iſt nur die Frage: ob wir eine gewiſſe Handlung, durch die ein Gegenſtand wirklich gemacht werden ſoll, **wollen** dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre? Mithin muſs hier die **moraliſche Möglichkeit** der Handlung, d. i. ob ſie geſchehen darf, vor der Handlung voran gehen; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund deſſelben (P. 100. f. M. II., 244.).

19. Die alleinigen Gegenſtände einer praktiſchen Vernunft ſind alſo das **Gute** (ſ. **Gutes**) und **Böſe** (ſ. **Böſes**). Das Gute iſt derjenige Gegenſtand des Begehrungsvermögens, deſſen Gegentheil daſſelbe, wenn es ſich

durch eine Vernunftmaxime oder vernünftige Handlungsregel beſtimmen läſst, gar nicht begehren kann; das Böſe iſt das Gegentheil. Es iſt nehmlich derjenige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens, deſſen Gegentheil daſſelbe, wenn es von der Vernunft beſtimmt wird, gar nicht verabſcheuen oder verwerfen kann (P. 101. M. II, 245).

20. Daſs aber der Begriff des Guten und Böſen nicht dem praktiſchen Geſetze zum Grunde liegt, ſondern aus demſelben hervorgehet, findet man auseinandergeſetzt in den Artikeln: Böſes und Gutes. Das Uebrige, was noch den Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs betrifft, findet man unter den Wörtern: Glückſeligkeit, Kategorie, Typik und Gut, höhſtes.

21. Der Gegenſtand einer Maxime iſt einerlei mit der Materie des praktiſchen Geſetzes, und iſt der Inhalt der Maxime oder des praktiſchen Geſetzes. Eine Maxime iſt nehmlich eine Handlungsregel (oder praktiſcher Grundſatz), welche nur für den Willen eines gewiſſen Subjects gültig iſt, z. B. die Regel, ich will mich nie eher ſchlafen legen, als bis ich eine beſtimmte Arbeit vollendet habe; ein praktiſches Geſetz hingegen iſt eine ſolche Handlungsregel, welche für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig iſt, z. B. ich will bezahlen, was ich ſchuldig bin. Was nun die eine Regel zur Maxime und die andere zum Geſetze macht, nehmlich die verſchiedene Gültigkeit, iſt die Form derſelben. Was ſie aber vorſchreiben, iſt ihr Inhalt, und heiſst der Gegenſtand oder die Materie derſelben, welche jederzeit empiriſch iſt (P. 52).

22. Man ſehe übrigens noch die Artikel: Geben, Realiſiren, Realismus, Idealismus, Beziehung, Objectiv, An ſich, Noumenon und Schön.

Gegenwirkung,

Antagonismus, Reaction, *reactio*, *antagonismus*, *reaction*, *antagonisme*. Die wirklich entgegenwirkende Kraft des geſtoſsenen Cörpers gegen den ſtoſsenden (N. 131). Wenn ein Cörper einen zweiten in Bewegung ſetzt, ſo wirkt dieſer zweite Cörper auf den erſten zurück, und hebt dadurch einen Theil der Kraft deſſelben auf. Dieſes hat man mit dem Namen der Gegenwirkung bezeichnet; und es iſt eigentlich ein mechaniſches Geſetz *a priori*, ohne welches die Erfahrung der Mittheilung der Bewegung eines Cörpers durch einen andern ganz unmöglich ſeyn würde: daſs der erſte oder in Bewegung ſetzende Cörper immer gerade ſoviel von ſeiner Kraft verliert, als die Kraft groſs iſt, mit welcher der zweite oder leidende Cörper auf den erſten zurückwirkt. Dies Geſetz wird nun ſo ausgedrückt: in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (N. 121). Ein Pferd, das 10 Centner ziehen konnte, an einen Stein geſpannt, den zu bewegen 8 Centner Kraft nöthig ſind, bewegt ſich und den Stein nur noch mit zwei Centnern Kraft fort, weil der Stein mit 8 Centnern Kraft auf die Kraft des Pferdes zurückwirkte, und folglich dieſe 8 Centner ſich einander aufhoben, und als nicht vorhanden zu betrachten ſind. Schon die Scholaſtiker lehrten, Wirkung ſei nie ohne Gegenwirkung, Newton aber (*Princip. philoſ. natur. lex III.*) führte zuerſt das angeführte mechaniſche Geſetz in die Naturlehre ein, welches er ſo ausdrückte: jeder Wirkung iſt immer eine Gegenwirkung entgegengeſetzt, die der Wirkung gleich iſt; oder die Wechſelwirkungen zweier Cörper auf einander ſind immer einander gleich, nur nach entgegengeſetzter Richtung (*actioni contrariam ſemper et aequalem eſſe reactionem: ſive corporum duorum actiones in ſe mutuo ſemper eſſe aequales et in partes contrarias dirigi*). Newton erläutert dieſes Geſetz ſo: „Was das andere drückt oder zieht, wird von demſelben wieder gedrückt oder gezogen. Wenn Jemand einen Stein mit dem Finger

drückt, so wird sein Finger von dem Stein auch gedrückt. Wenn ein Pferd einen an einem Stricke befestigten Stein zieht, so wird auch das Pferd eben so stark nach dem Stein zu zurückgezogen; denn der nach beiden Seiten ausgedehnte Strick wird das Pferd eben so stark nach dem Stein zu, als den Stein nach dem Pferde zu ziehen, und wird das Fortschreiten des einen eben so stark hindern als das Fortschreiten des andern befördern. Wenn ein Cörper den andern stöfst, und die Bewegung desselben auf irgend eine Art hindert, so wird auch der letztre (wegen der Gleichheit des wechselseitigen Drucks) durch seine Kraft eben die Veränderung, nur nach der entgegengesetzten Richtung zu, in dem erstern hervorbringen. Durch diese Wirkungen werden die Veränderungen nicht der Geschwindigkeiten, sondern der Bewegungen (nehmlich in Cörpern die kein anderes Hindernifs leiden) einander gleich. Denn die Veränderungen der Geschwindigkeiten werden zwar auch nach entgegengesetzter Richtung zu verändert, aber sie stehen, weil die Veränderung der Bewegungen gleich ist, in umgekehrtem Verhältnisse mit den Cörpern." Newton hat nun dieses Gesetz für ein Axiom ausgegeben, allein Kant hat es als einen Lehrsatz bewiesen.

2. Kants Vorstellungsart, wie die Bewegung mitgetheilt wird, hat etwas Ungewöhnliches an sich, ich will aber versuchen, sie hier ins Licht zu setzen, wenn auch die Erläuterung seines Beweises jenes Satzes etwas weitläuftig ausfallen sollte. Folgendes ist dem Inhalte nach dieser Beweis. Alle äufsere Wirkung in der Welt ist Wechselwirkung. Dieser Satz wird hier als wahr vorausgesetzt, und im Artikel Wechselwirkung bewiesen. Hier soll nun bewiesen werden, dafs diese Wechselwirkung zugleich Gegenwirkung sei. Es ist unmöglich, sich die Bewegung eines Cörpers (Fig. 44. A) in Beziehung auf einen zweiten (B) so vorzustellen, dafs dieser zweite (B) dabei als absolut ruhig vorgestellt werde. Zwar kann allerdings der Cörper B in Beziehung auf den Cörper A in dem Raum, worin sich A und B und alle übrigen Cörper befinden, ruhen. Allein es ist doch ganz unmöglich, sich vorzu-

ſtellen, daſs A ſich dem B nähere, ohne ſich zugleich vorzuſtellen, daſs auch B dem A gerade um ſo viel näher komme, als A dem B. Wenn A nehmlich dem B z. B. um einen Fuſs näher gekommen iſt, ſo iſt nothwendig auch B dem A um einen Fuſs näher gekommen. Es iſt das aber die nehmliche Wirkung, als die, welche erfolgen würde, wenn die Bewegung unter beide gleich vertheilt wäre, und nur derjenige Cörper, der in wirklicher Bewegung wäre, ſich dem andern nähern könnte. Dann würde nehmlich A um einen halben Fuſs ſich dem B, und B ſich dem A auch um einen halben Fuſs, und beide ſich einander um einen ganzen Fuſs genähert haben. Dies würde die nehmliche Wirkung ſeyn, als die iſt, welche jetzt erfolgt, da wir genöthigt ſind zuzugeben, daſs, wenn der ſich bewegende Cörper A ſich dem ruhenden B um einen Fuſs genähert hat, der ruhende B dem ſich bewegenden A dadurch auch um dieſen Fuſs näher gekommen iſt. Da wir uns nun durchaus den ruhenden Cörper B als ſich dem A, der in Bewegung iſt, nähernd, folglich als nicht in Ruhe, denken müſſen, ſo würde hier alſo ein unauflöslicher Widerſpruch entſtehen, wenn nicht folgende Vorſtellung bei der Bewegung zum Grunde läge. Wir nehmen alle Cörper, deren Bewegung und Ruhe und überhaupt ihre Verhältniſſe zu einander wir wahrnehmen, in einem Raume wahr, den wir eben daher den empiriſchen oder relativen nennen. Dieſen Raum mit allen Cörpern in demſelben können wir uns ſelbſt als beweglich vorſtellen. So iſt z. B. der Raum in einer hohlen Kugel beweglich, indem er ſich von den Wänden der Kugel umſchloſſen fortbewegen läſst. Iſt dieſe Kugel in dem Zimmer eines Schiffs, ſo kann ſie in demſelben von einem Ort des Zimmers nach dem andern hin bewegt werden. Allein das Zimmer des Schiffs ſelbſt iſt wieder in Bewegung, wenn das Schiff fährt, und folglich auch der Raum, den die Wände des Zimmers umſchlieſſen. Und ſo kann ich mir immer einen Raum in dem andern, als in demſelben beweglich, vorſtellen, und auch dieſe beweglichen Räume wahrnehmen. Aber alle dieſe in einander befindlichen Räume

mufs ich doch zuletzt in Gedanken in einen Raum fezzen, in dem fich der letzte bewegliche Raum bewegt, der fich felbft aber nicht mehr bewegt, indem er fonft wieder in einem andern feyn müfste, in dem er fich bewegte. Diefer letzte unbewegliche Raum, der allen übrigen Räumen zum Grunde liegt, und der eben, weil er unbeweglich ift, nicht mehr wahrgenommen werden kann, fondern blofs die uns nothwendig anhängende reine Anfchauung des Raums ift, kann, weil er fich auf keinen Raum weiter bezieht, der abfolute Raum heifsen. Stellen wir uns nun den Cörper A, der in dem relativen Raum, worin allein die Bewegung wahrgenommen werden kann, wirklich in Bewegung ift, als in dem ruhenden Raum in nur halb fo grofser Bewegung, den Cörper B aber mit dem ganzen relativen Raum nach dem Cörper A zu, als auch in halb fo grofser Bewegung vor, als die ift, welche A im relativen Raum wirklich hat; fo ift für meine empirifche Anfchauung oder Wahrnehmung die Wirkung, welche die Bewegung beider Cörper im abfoluten Raume hervorbringt, die nehmliche, als wenn ich B mit dem relativen Raume (deffen Bewegung im abfoluten Raume nicht wahrgenommen werden kann, weil fonft der abfolute Raum auch wahrnehmbar, d. i. ein relativer Raum feyn müfste) in Ruhe, und A noch einmal fo grofser Bewegung wahrnehme, als ich feine Bewegung im abfoluten Raume denke. Dies alles aber betrifft blofs die Möglichkeit der Vorftellung der Wechfelwirkung der Bewegung in der Anfchauung (die phoronomifche Bewegung). Wir haben nehmlich gefehen, dafs die Vorftellung eines bewegten Cörpers in Beziehung auf einen ruhenden nur dadurch möglich ift, dafs diefe Ruhe nur als eine relative Ruhe, oder als eine Ruhe in dem Raume, in welchem der Cörper wahrgenommen wird, der im relativen Raume ruhende Cörper felbft aber als im abfoluten Raume in Bewegung gedacht werden mufs. Diefe Vorftellung ift uns eben fo nothwendig, wenn wir uns das Verhältnifs eines Cörpers in Bewegung zu einem andern, der in Ruhe ift, darftellen wollen, als die, dafs allem Beweglichen ein Raum zum Grunde ge-

legt werden mufs, der fich nicht weiter bewegt, aber in welchem fich alle Räume, welche wahrgenommen werden, bewegen. Wir gehen nun weiter fort, um zu zeigen, dafs die Wechfelwirkung in der Mittheilung der Bewegung Gegenwirkung ift.

Man fetze, dafs beide Cörper A und B an Maffe, das ift, an Menge der Materie, welche fie enthalten, verfchieden find. Vertheilt man nun die Bewegung, die der Cörper A im relativen Raum hat, d. i. diejenige, welche wahrgenommen wird, unter beide Cörper gleich, fo dafs die Bewegung eines jeden im abfoluten Raume, oder die, welche wir blofs, obwohl zur Anfchauung nothwendig, denken müffen, halb fo grofs ift, als die wirkliche Bewegung des Cörpers A, fo ift die Bewegung beider Cörper gleich. Hat nun aber B etwa mehr Maffe, z. B. wenn die Materien diefelben, B aber gröfser ift als A, fo vertheilt fich die Bewegung auf mehrere Theile des Ganzen. Dann hat zwar der ganze Cörper noch immer diefelbe Bewegung, aber jeder einzelne Theil des Ganzen einen kleinern Antheil daran, und kann alfo einen um fo kleinern Raum mit diefer Bewegung in derfelben Zeit durchlaufen, als wenn die Bewegung gröfser wäre, d. i. die Gefchwindigkeit des Cörpers ift bei gleicher Bewegung fo vielmal kleiner, fo vielmal feine Maffe gröfser ift. Das ift das, was Newton vorher (in 1) fo ausdrückte: die Gefchwindigkeiten ftehen in umgekehrten Verhältniffen mit den Cörpern. Nun bewege fich der Cörper A mit einer folchen Gefchwindigkeit auf B zu, dafs er in einer gewiffen Zeit den Weg AB durchlaufe. Die Vorftellung davon in der Anfchauung ift nun nicht anders möglich, als fo, dafs man die Bewegung des A zwifchen A und B in zwei gleiche Theile getheilt, und fich beide als im abfoluten Raume in einander entgegengefetzter Bewegung denke, doch fo, dafs B fich zufammt dem relativen Raume bewege. Da nun B gröfser ift als A, fo wird B in derfelben Zeit fo vielmal weniger Weg als A durchlaufen, fo vielmal gröfser er ift. Sie kommen alfo etwa im Punct c des relativen Raums zufammen. Da nun beide Bewegungen der Cörper einander gleich und

entgegengeſetzt ſind, ſo machen ſie zuſammen o, d. i. die Bewegung beider Cörper im abſoluten Raume hört nach dem Stoſse beider Cörper in c auf. Dadurch hört aber darum noch nicht die Bewegung des relativen Raums auf, der mit B in dem abſoluten Raume als bewegt gedacht wird, ſondern dieſer bewegt ſich immer fort nach der Richtung BA. Da nun A und B in c des abſoluten Raums ruhen, ſo iſt die gedachte Bewegung des relativen Raums nach AB eben das, was in der Wahrnehmung der Bewegung der Cörper A und B nach der Richtung Bd im relativen Raume iſt. *) Beide Cörper werden dann alſo in Bewegung nach Bd wahrgenommen. Da ſich aber der relative Raum mit der Geſchwindigkeit des Cörpers B, d. i. ſo bewegte, daſs er in der Zeit die Linie Bc durchlief, in der vorher A die Linie Ac durchlief, ſo daſs wir alſo die Geſchwindigkeiten ſelbſt durch dieſe Linien ausdrücken können; ſo bewegen ſich die Cörper B und A nun beide mit der Geſchwindigkeit Bc nach der Richtung Bd. Nun bewegte ſich der Cörper B, der im relativen Raum in Ruhe war, im abſoluten Raum mit der Geſchwindigkeit Bc, und mit der Bewegung, die A hatte, als er ſich mit der Geſchwindigkeit Ac bewegte, weil wir die Geſchwindigkeit des A zwiſchen A und B gleich vertheilten. Dieſe Bewegung aber erhält der Cörper B nach dem Stoſse, nur nach der Richtung Ad. Dies iſt aber die Wirkung, die der Cörper A mit der Geſchwindigkeit Ac hervorbringt. Eben dieſe Bewegung aber war es, die der Cörper B mit der Geſchwindigkeit Bc in A aufhob, welches die Gegenwirkung des Cörpers B nach der Richtung Bc zu iſt. Folglich ſind jederzeit die Wirkung und die Gegenwirkung zweier Cörper in der Mittheilung der Bewegung einander gleich. Denn, wie die mathematiſche Mechanik lehrt, und auch leicht dargeſtellt werden könnte, wenn es nicht zu weitläuftig ſeyn

*) Es giebt nehmlich einerlei Erſcheinung, ob ſich ein Cörper bewegt in einem empiriſchen oder wahrnehmbaren Raume, der mit allem, was darin iſt, ruhet, oder ob jener Cörper ruhet, und der Raum, mit allem, was darin iſt, in jener Bewegung entgegengeſetzter Richtung und mit gleicher Geſchwindigkeit, ſich bewegt.

würde, leidet dieses Gesetz keine Abänderung, wenn auch der Cörper, welcher gestoßen wird, selbst in Bewegung ist, oder wenn die Cörper statt des Stoßes sich einander ziehen oder drücken. So kann also jeder Stoß nur vermittelst eines gleichen Gegenstoßes, jeder Druck nur vermittelst eines gleichen Gegendrucks und jeder Zug nur vermittelst eines gleichen Gegenzugs erfolgen (N. 122).

3. Newton hat also nicht, wie Gehler (Phys. Wörterb. Art. Gegenwirkung) ihn beschuldigt, aus seinem Axiom, ob er wohl eigentlich ein Lehrsatz ist, weil er bewiesen werden kann, mehr hergeleitet, als wirklich daraus folgt. Er schließt ganz richtig (*Princ. L. III. Prop.* 5. *Coroll.* 1.): die Gravitation der Weltcörper sei gegenseitig, z. B. es gravitiren nicht allein die Saturnustrabanten gegen den Saturnus, sondern auch Saturnus gegen seine Trabanten, weil Wirkung und Gegenwirkung stets bei einander sei. Die Gravitation ist nehmlich nichts anders als eine wechselseitige Anziehung der Weltcörper, s. Anziehungskraft.

4. Dies ist also das mechanische Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht, daß keine Mittheilung der Bewegung statt findet, außer sofern eine Gemeinschaft dieser Bewegung vorausgesetzt wird. Kein Cörper kann den andern stoßen, wenn dieser in Ansehung des erstern ruhig ist, sondern, dieser muß in Ansehung des erstern auch in Bewegung gedacht werden. Ist er also auch ruhig in Ansehung des Raumes, in welchem er wahrgenommen wird, so muß man sich dennoch vorstellen, daß er zusammt diesem Raume in gleichem Maaße mit dem Cörper, der sich wirklich in der Erfahrung bewegt, in Bewegung ist. Aber die Richtung seiner Bewegung ist dann der des erstern gerade entgegengesetzt. Und so giebt die Bewegung dieses zweiten Cörpers im absoluten Raume mit der Bewegung, die alsdann dem erstern zu seinem Antheil in Beziehung auf diesen zweiten zufällt, zusammen, allererst die Quantität der Bewegung, die wir dem ersten im absoluten Raume, d. i. ohne Beziehung auf einen andern Cörper oder

Raum, der ſich ihm entgegen bewegte, beilegen würden. Denn keine Bewegung eines Cörpers, die in Anſehung eines andern Cörpers bewegend ſeyn ſoll, kann abſolut ſeyn. Iſt ſie aber in Anſehung des letztern Cörpers relativ, ſo giebts keine Relation (Verhältniſs) im Raume, die nicht wechſelſeitig und gleich ſei (N. 128).

5. Es giebt aber noch ein anderes nicht mechaniſches Geſetz (d. i. ein ſolches, das die Mittheilung der Bewegung der Cörper durch ihre wechſelſeitige Bewegung betrifft), ſondern dynamiſches Geſetz (d. i. ein ſolches, das die urſprüngliche Bewirkung der Bewegung betrifft, durch welche die Materie ſelbſt möglich wird) der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien. Dieſes läſst ſich auf eine ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, ſo nöthigt ſie dieſe, ſich ihr zu nähern, oder, welches einerlei iſt, A widerſteht der Kraft, womit ſich B zu entfernen trachtet. Weil es aber einerlei iſt, ob ſich B von A oder A von B entfernet; ſo iſt dieſer Widerſtand zugleich ein Widerſtand, den der Cörper B gegen A ausübt, ſofern ſich dieſer von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin ſind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben ſo, wenn A die Materie B zurückſtöſst, ſo widerſteht A der Annäherung von B. Da es aber einerlei iſt, ob ſich B dem A oder A dem B nähert, ſo widerſteht B aber auch eben ſo viel der Annäherung von A. Druck und Gegendruck ſind alſo auch jederzeit einander gleich. Auf dieſem Zug und Gegenzug, und Druck und Gegendruck, die der Materie urſprünglich eigen ſind, beruhet die Möglichkeit der Erfüllung des Raums, d. i. die Möglichkeit der Materie ſelbſt (N. 128. f.).

6. Dies iſt alſo die Conſtruction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, als nothwendige Bedingung, bei ſich führet. Newton getrauete es ſich nicht, daſſelbe *a priori* zu beweiſen, ſondern berief ſich deshalb auf Erfahrung. Andere haben dieſem Geſetze zu Gefallen eine beſondere Kraft der Materie unter dem

Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) in der Naturwiſſenſchaft eingeführt, welchen Namen Kepler zuerſt gebraucht hat. Dies war im Grunde auch eine Ableitung dieſes Geſetzes von der Erfahrung. Noch Andere ſetzten dieſes Geſetz in den Begriff einer bloſsen Mittheilung der Bewegung, welche ſie wie einen allmähligen Uebergang der Bewegung des einen Cörpers in den andern anſahen, wobei der bewegende gerade ſo viel einbüſſen müſſe, als er dem bewegten ertheilt. Dies thue der eine Cörper ſo lange, bis er dem andern keine weitere Bewegung eindrücken könne; wenn er nehmlich mit dieſem ſchon bis zur Gleichheit der Geſchwindigkeit in derſelben Richtung gekommen ſei. Dieſe Hypotheſe heiſst die der Transfuſion (Eingieſsung) der Bewegungen aus einem Cörper in den andern, aber die Gleichheit der Wirkung mit der, bei dieſer Erklärungsart fälſchlich ſogenannten, Gegenwirkung, kommt eben ſowohl heraus, wenn man den bewegten Cörper A dem ruhigen in einem Augenblick ſeine ganze Bewegung überliefern läſst, ſo, daſs er nach dem Stoſse ſelber ruhet, welches man unausbleiblich annehmen muſste, ſobald man beide Cörper als abſolut-hart (gar nicht elaſtiſch) dachte, denn da bekommt der ruhende Cörper die Bewegung als bloſs ruhend, und es iſt gar kein Grund da, warum die Bewegung allmählig und nicht in einem Augenblick übergehen ſollte. Allein dieſes Bewegungsgeſetz von augenblicklicher Uebergehung der Bewegung wollte doch weder mit der Erfahrung, noch mit ſich ſelbſt in der Anwendung zuſammenſtimmen. Man half ſich daher dadurch, daſs man die Exiſtenz abſolut harter Cörper leugnete. Das hieſs aber wieder ſo viel, als die Zufälligkeit dieſes Geſetzes zugeſtehen, indem es auf der beſonderen Beſchaffenheit der Materien beruhen ſollte, die einander bewegen. In unſerer Darſtellung dieſes Geſetzes iſt es dagegen ganz einerlei, ob man die Cörper, die einander ſtoſsen, abſolut hart oder nicht denken will. Wie aber die Transfuſioniſten der Bewegung ſich die Bewegung elaſtiſcher Cörper erklären wollen, iſt ganz unbegreiflich. Denn da iſt klar, daſs der ruhende Cörper nicht als bloſs ruhend die Bewegung bekomme, die der ſtoſsende einbüſst, ſondern,

daſs er im Stoſse wirkliche Kraft in entgegengeſetzter Richtung gegen den Stoſsenden ausübe, um gleichſam die Feder zwiſchen beiden zuſammen zu drücken, welches von ſeiner Seite eben ſowohl wirkliche Bewegung (aber in entgegengeſetzter Richtung) erfordert, als der bewegende Cörper ſeiner Seits dazu nöthig hat (N. 129 f.).

7. Durch das Syſtem der Transfuſion der Bewegungen wird im Grunde alle Gegenwirkung gegen den ſtoſsenden Cörper (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu ſpannen) aufgehoben, und auſserdem, daſs die Transfuſioniſten der Bewegung das nicht beweiſen, was in dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung eigentlich gemeint iſt, erklären ſie im Grunde die Mittheilung der Bewegung ſelbſt, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht. Denn der Name vom Uebergang der Bewegung von einem Cörper auf den andern erklärt nichts, wenn man ihn auch gleich nicht buchſtäblich nehmen will, nach dem Grundſatze: *accidentia non migrant e ſubſtantiis in ſubſtantias*, die Accidenzen gehen nicht aus einer Subſtanz in die andere über. Wenn man daher auch immer ſagt: man muſs ſich dieſen Uebergang nicht ſo vorſtellen, als wenn die Bewegung von einem Cörper in den andern übergeht, wie Waſſer, das aus einem Glaſe in das andere gegoſſen wird; ſo wird dadurch die Schwierigkeit in dieſem Syſtem doch nicht gehoben. Denn es iſt hier eben die Aufgabe, wie die Möglichkeit dieſes Ueberganges der Bewegung begreiflich zu machen ſei, deren Erklärung gerade auf demſelben Grunde beruhet, woraus das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird (N. 130. f.).

8. Man kann ſich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Cörpers A mit der Bewegung eines andern B nothwendig verbunden ſeyn müſſe, als ſo, daſs man ſich Kräfte an beiden denkt. Dieſe Kräfte müſſen ihnen (dynamiſch, d. i. ihrer Natur als Cörper nach) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückſtoſsung. Und nun muſs man beweiſen können, daſs die Bewegung des Cörpers A durch Annäherung gegen B,

mit der Annäherung von B gegen A, und, wenn B als ruhig angefehen wird, mit der Bewegung deffelben zufammt der Bewegung feines Raumes gegen A nothwendig verbunden fei, in fo fern nehmlich die Cörper mit ihren (urfprünglich oder dynamifch) bewegenden Kräften blofs in Beziehung auf einander in Bewegung betrachtet werden. Diefes letztere kann völlig *a priori* dadurch eingefehen werden, dafs der Cörper B (er fei in Ruhe oder in Bewegung) in Anfehung des Cörpers A nothwendig als bewegt (in entgegengefetzter Richtung) angefehen werden mufs. Ohne diefe aus der Natur unferes Erkenntnifsvermögens felbft entfpringende nothwendige Vorftellung würde kein Einflufs des Cörpers B auf die repulfive oder zurückftofsende Kraft beider Cörper, A und B, ftatt finden, ohne welchen aber ganz und gar keine mechanifche Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stofs, möglich ift (N. 131. f.).

9. Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae*) mufs alfo, unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers (Keplers), aus der Naturwiffenfchaft gänzlich weggefchafft werden. Denn fie führt einen Widerfpruch im Ausdruck felbft bei fich, auch könnte das eigentliche Gefetz der Trägheit oder Leblofigkeit (alle Veränderung der Materie hat eine äuffere Urfache) dadurch leicht mit dem Gefetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung (dafs Wirkung und Gegenwirkung einander gleich find) verwechfelt werden. Der Hauptgrund aber ift der: weil fonft die irrige Vorftellung derer, die der mechanifchen Gefetze nicht recht kundig find, erhalten und beftärkt wird, dafs die Gegenwirkung der Cörper (welche fie Trägheitskraft nennen) darin beftehe, dafs die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt (vermindert oder vertilgt), nicht aber die blofse Mittheilung derfelben dadurch bewirkt werde. Sie ftellen fich nehmlich vor, der bewegende Cörper müffe einen Theil feiner Bewegung blofs dazu aufwenden, die Trägheit des ruhenden zu überwinden (welches dann reiner Verluft wäre), mit dem übrigen Theile allein

könne er den letztern in Bewegung ſetzen. Bliebe nun, ſagen ſie, dem bewegenden Cörper gar nichts von ſeiner Bewegung übrig, ſo würde er durch ſeinen Stoſs den ruhenden Cörper, ſeiner groſsen Maſſe wegen, gar nicht in Bewegung bringen. Der Bewegung eines Cörpers kann aber nichts widerſtehen, als entgegengeſetzte Bewegung eines andern Cörpers, keinesweges aber deſſen Ruhe. Hier iſt alſo nicht Trägheit der Materie, d. i. bloſses Unvermögen, ſich ſelbſt zu bewegen, die Urſache eines Widerſtandes. Eine beſondere ganz eigenthümliche Kraft, bloſs um zu widerſtehen, ohne doch einen Cörper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man kann alſo dieſes Geſetz der allgemeinen Mechanik ſchicklicher das Geſetz der Gegenwirkung der Materien (*lex antagoniſmi*) bei ihren Veränderungen nennen. Uebrigens hängt, wie wir geſehen haben, dieſes Geſetz von der Kategorie der Gemeinſchaft ab, und iſt nichts anders als das Reſultat der Subſumtion der Bewegung bei der Beziehung zweier Cörper auf einander unter die Kategorie der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung; welches aus der ganzen vorhergehenden Auseinanderſezzung erhellet, ohne daſs es hier einer weitern Erläuterung bedürfte (N. 131. f.).

10. Eine ſolche Wirkung und Gegenwirkung, die man beide mit einem griechiſchen Worte, das beides ausdrückt, den Antagonismus (Widerſtreit) der Materien oder Cörper nennen kann, findet man auch in der Geſellſchaft. Kant erklärt dieſen Antagonismus in der Geſellſchaft ſo, er ſei die ungeſellige Geſelligkeit der Menſchen, d. i. der Hang derſelben, in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande, welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu trennen droht, verbunden iſt (S. III, 139). Hierzu, ſagt er, liegt der Hang offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat einen Hang, ſich zu vergeſellſchaften, weil er in einem ſolchen Zuſtande ſeine

Menſchheit mehr fühlt, d. i. die Fähigkeit, ſeine Naturanlagen zu entwickeln. Denn dieſe Fähigkeit iſt das ſpecifiſche Merkmal der Menſchheit, indem jedes andere Thiere auf der Stufe, auf die es die Natur geſtellt hat, ſtehen bleibt, und nur der Menſch allein in der Entwickelung ſeiner Naturanlagen unaufhörlich fortſchreiten kann. Der Menſch hat aber auch einen groſsen Hang, ſich zu vereinzelnen (iſoliren); weil er in ſich zugleich die ungeſellige Eigenſchaft antrifft, alles bloſs nach ſeinem Sinne einrichten zu wollen, und daher allerwärts Widerſtand erwartet, ſo wie er von ſich ſelbſt weiſs, daſs er ſeiner Seits auch zum Widerſtand gegen Andere geneigt iſt.

Dieſes wechſelſeitigen Widerſtandes bedient ſich nun die Natur, als eines Mittels, die Entwickelung aller Anlagen der Menſchen zu Stande zu bringen, und er wird am Ende die Urſache einer geſetzmäſsigen Ordnung der Geſellſchaft. Dieſer Antagonismus in der Geſellſchaft erweckt alle Kräfte des Menſchen, bringt ihn dahin, ſeinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrſucht, Herrſchſucht oder Habſucht, ſich einen Rang unter ſeinen Mitgenoſſen zu verſchaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht laſſen kann. Da geſchehen nun die erſten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem Werth beſtehet, den der Menſch als Mitglied der Geſellſchaft hat. Da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geſchmack gebildet, und ſelbſt durch fortgeſetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, durch welche die rohe Naturanlage mit der Zeit in beſtimmte praktiſche Principien, und ſo ein durch den bloſsen Hang zur Geſelligkeit zuſammen gehaltener Haufe (Aggregat) Menſchen in ein moraliſches Ganze (einen Staat) verwandelt werden kann, welches die ſittliche Unterſcheidung des Menſchen von jedem andern Thiere iſt. Ohne jene, an ſich zwar nicht liebenswürdigen, Eigenſchaften der Ungeſelligkeit, woraus der Wi-

derſtand (Antagonismus) entſpringt, den jeder bei ſeinen ſelbſtſüchtigen Anmaſsungen nothwendig antreffen muſs, würden in einem arkadiſchen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügſamkeit und Wechſelliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menſchen, gutartig wie die Schafe, die ſie weiden, würden ihrem Daſeyn kaum einen gröſsern Werth verſchaffen, als dieſes ihr Hausvieh hat; ſie würden das Leere der Schöpfung, wie es ihr Zweck iſt, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank ſey alſo der Natur für die Unvertragſamkeit, für die miſsgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle die vortrefflichen Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern. Der Menſch will Eintracht; aber die Natur weiſs beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt; ſie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er ſoll aus der Läſsigkeit und unthätigen Genügſamkeit hinaus, ſich in Arbeit und Mühſeligkeiten ſtürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, ſich klüglich wiederum aus den letztern herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeſelligkeit und des durchgängigen Widerſtandes, woraus ſo viele Uebel entſpringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anſpannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen alſo wohl die Anordnung eines weiſen Schöpfers, und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geiſtes, der in des Schöpfers herrliche Anſtalt gepfuſcht oder ſie neidiſcher Weiſe verderbt habe (S. III, 139. ff.).

11. Nur in derjenigen Geſellſchaft, die einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, mithin die gröſste Freiheit, und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung der Grenzen dieſer Freiheit hat, damit ſie mit der Freiheit Anderer beſtehen könne, nur in einer ſolchen Geſellſchaft kann die höchſte Abſicht der Natur, nehmlich die Entwickelung aller Naturanlagen in der Menſchheit erreicht werden. Das gröſste Problem (Aufgabe) für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur den Menſchen zwingt, iſt daher die Erreichung

einer allgemein das Recht verwaltenden oder vollkommen gerechten bürgerlichen Gesellschaft; d. i. eine solche Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äussern Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird. Denn nur vermittelst der Auflösung und Ausführung dieser Aufgabe kann die Natur ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die grösste unter aller, nehmlich die, welche sich Menschen einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, dass sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können. Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, thun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung; so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, dass ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Zweige nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird, sich zu discipliniren, und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln (S. III, 141. ff.).

12. Die Natur hat aber nicht nur die Unvertragsamkeit der einzelnen Menschen, sondern selbst den Antagonismus der grossen Gesellschaften und Staatscörper dieser Art Geschöpfe zu einem Mittel gebraucht, um in demselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden. Sie treibt nehmlich, durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muss, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, jenen Zustand der Ruhe und Sicherheit zu erlangen. Man siehet, das Problem der Errichtung einer vollkommenen

bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäſsigen äuſseren Staatenverhältniſſes abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöſet werden. Denn, was hilfts, an einer geſetzmäſsigen bürgerlichen Verfaſſung unter einzelnen Menſchen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Weſens, zu arbeiten? Dieſelbe Ungeſelligkeit, welche die Menſchen hierzu nöthigte, iſt wieder die Urſache, daſs ein jedes Gemeinewefen in äuſserem Verhältniſſe, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit ſteht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muſs, die die einzelnen Menſchen drückten, und ſie zwangen, in einen geſetzmäſsigen bürgerlichen Zuſtand zu treten. Dieſer Antagonismus der Staaten treibt ſie endlich, nach vielen Verwüſtungen, Umkippungen, und ſelbſt durchgängiger innerer Erſchöpfung ihrer Kräfte, zu dem an, was ihnen die Vernunft, auch ohne ſo viel traurige Erfahrung, hätte ſagen können, nehmlich, aus dem geſetzlichen Zuſtande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten, wo jeder, auch der kleinſte, Staat ſeine Sicherheit und ſeine Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, ſondern allein von dieſem groſsen Völkerbunde *(foedus Amphictyonum)*, von einer vereinigten Macht, und von der Entſcheidung nach Geſetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. So ſchwärmeriſch dieſe Idee auch zu ſeyn ſcheint, und als eine ſolche an einem Abbé von St. Pierre oder einem Rouſſeau (ſ. Friede) verlacht worden (vielleicht, weil ſie ſolche in der Ausführung zu nahe glaubten); ſo iſt es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worin ſich Menſchen einander verſetzen, die die Staaten zu eben der Entſchlieſsung (ſo ſchwer es ihnen auch eingeht) zwingen muſs, wozu der wilde Menſch eben ſo ungern gezwungen ward, nehmlich, ſeine brutale Freiheit aufzugeben, und in einer geſetzmäſsigen Verfaſſung Ruhe und Sicherheit zu ſuchen. — Alle Kriege ſind demnach ſo viel Verſuche (zwar nicht in der Abſicht der Menſchen, aber doch in der Abſicht der Natur), neue Verhältniſſe der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerſtörung, wenigſtens

Zerstückelung aller, neue Cörper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äusserlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann (S. III, 145 ff.)

13. Ob man es nun von einem blinden Zusammenlauf wirkender Ursachen erwarten solle, dass die Staaten, nach der Art, wie sich Epikur die Entstehung der Cörperwelt aus dem ungefähren Zusammenstoss der kleinen Stäubchen der Materie vorstellte, auch durch ihren ungefähren Zusammenstoss allerlei Bildungen versuchen, die durch neuen Anstoss wieder zerstört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine solche Bildung gelingt, die sich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der sich wohl schwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen solle, die Natur verfolge hier einen regelmässigen Gang, unsere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchsten Stufe der Menschheit, und zwar durch eigene, ob zwar dem Menschen abgedrungene Kunst, zu führen, und entwickele in dieser scheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmässig jene ursprüngliche Anlagen; oder, ob man lieber will, dass aus allen diesen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menschen im Grossen überall nichts, wenigstens nichts Kluges herauskomme, dass es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist, und man daher nicht voraus sagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln in einem noch so gesitteten Zustande vorbereite, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Cultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde (ein Schicksal, wofür man unter der Regierung eines blinden Ungefährs nicht stehen kann, und mit welcher gesetzlose Freiheit in der That einerlei ist, wenn man ihr nicht einen in geheim an

Weisheit geknüpften Faden der Natur unterlegt!)? das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmäſsigkeit der Naturanſtalt in Theilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen anzunehmen? Was alſo der zweckloſe Zuſtand der Wilden that, daſs er nehmlich alle Naturanlagen in unſerer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er dieſe verſetzte, ſie nöthigte, aus dieſem Zuſtande hinaus und in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können, das thut auch die barbariſche Freiheit der ſchon geſtifteten Staaten. Durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Weſen auf Rüſtungen gegen einander, durch die Verwüſtungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, ſich beſtändig in Bereitſchaft dazu zu erhalten, wird nehmlich die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt; dagegen nöthigen aber auch die Uebel, die daraus entſpringen, unſere Gattung, zu dem an ſich heilſamen Widerſtande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entſpringt, ein Geſetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demſelben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zuſtand der öffentlichen Staatsſicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr ſei, damit die Kräfte der Menſchheit nicht einſchlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechſelſeitigen Wirkung und Gegenwirkung (ihres Antagonismus), damit ſie einander nicht zerſtören (S. III, 147. ff.).

14. Kant erklärt den Antagonismus auch durch: Streit zweier mit einander zu einem gemeinſchaftlichen Endzweck vereinigten Partheien (*concordia diſcors*, *diſcordia concors*, uneinige Einigkeit, oder verträgliche Zwietracht) (F. 43.). Allein hier ſetzt er ihn ausdrücklich dem Krieg entgegen, und lehrt damit, daſs zwar der Krieg ein Antagonismus, aber nicht ein jeder Antagonismus ein Krieg ſei. Der Antagonismus iſt nehmlich eine ſolche wechſelſeitige Wirkung und Gegenwirkung, wodurch ein gemeinſchaftlicher Endzweck, obwohl nicht gerade der Antagoniſten, doch

der Natur befördert wird; z. B. bei der Materie die Bewegung, bei dem Kriege die Entwickelung der Naturanlagen des Menfchen. Der Krieg aber ift eine Zwietracht aus der Entgegenfetzung der Endabfichten in Anfehung des Mein und Dein. Diefes Mein und Dein aber beftehet in der Freiheit und dem Eigenthum, doch fo, dafs jene, als Bedingung, nothwendig vor diefem vorhergehen mufs. Diefes Mein und Dein ift das politifche, wenn es in der bürgerlichen Freiheit und in dem Eigenthum befteht, was ich als Staatsbürger befitze. Es ift aber ein gelehrtes Mein und Dein, wenn es in der Freiheit beftehet, feine Gedanken und Ueberzeugungen bekannt zu machen, und fich dazu als zu feinen Ueberzeugungen zu bekennen und fie in Frieden zu gebrauchen. Kant zeigt nun, dafs zwifchen den Facultäten ein Antagonismus ftatt finde, der aber kein Krieg fei, weil er fehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wefens in Maximen beftehen kann, deren Befolgung einen beftändigen Fortfchritt der Facultäten zu gröfserer Vollkommenheit bewirken mufs; obwohl auch den obern Facultäten (der theologifchen, juriftifchen und medicinifchen), wegen der gelehrten Freiheit, kein Recht verftattet werden kann, ohne dafs es der unteren (der philofophifchen) zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über daffelbe an das gelehrte Publikum zu bringen (F. 42. u. 43.).

Geheimnifs

in der Religion, *myfterium*, *miftère*. Die gewähnte Verftandeserleuchtung in Anfehung des Uebernatürlichen (R. 64*). Diefe Verftandeserleuchtung ift gewähnt, heifst, man täufcht fich bei derfelben, indem man fich einbildet, man habe eine folche Verftandeserleuchtung wirklich, und es fich doch nur vorftellt. Durch diefes gewähnt drückt alfo Kant aus, dafs das Geheimnifs ein blofser Gedanke fei, dem es an einem wirklichen Gegenftande in der Erfah-

rung fehle, daſs man aber gemeiniglich dieſen Gedanken für die Sache ſelbſt nehme.

2. In allen Glaubensarten, die ſich auf Religion beziehen, ſtöſst das Nachforſchen nach dem letzten Grunde ihrer innern Beſchaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniſs. Dieſes Geheimniſs iſt etwas Heiliges; ſonſt könnte es nicht zur Religion gehören, welche auf Heiligung abzweckt. Aber dieſes Geheimniſs, wenn es anders nicht bloſs Vorſtellung, ſondern ein wirkliches Etwas, ein Gegenſtand ſeyn ſoll, muſs doch von jedem Einzelnen gekannt (weil es ſonſt kein Gegenſtand des Forſchens ſeyn könnte), aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt werden können (weil es ſonſt kein Geheimniſs, etwas was nicht allgemein bekannt iſt, ſeyn könnte). Wir haben alſo hier zwei weſentliche Merkmale des Geheimniſſes in der Religion. Als zur Religion gehörig muſs es etwas Heiliges, d. i. ein moraliſcher Gegenſtand ſeyn; es muſs aber doch, als ein moraliſcher Gegenſtand, oder Gegenſtand der praktiſchen Vernunft, moraliſch erkannt werden können, d. h. eine ſolche Erkenntniſs von ihm möglich ſeyn, die zwar nicht zum Begreifen des Gegenſtandes, aber doch zum praktiſchen Gebrauch, oder dem moraliſch Handeln dient und zu demſelben unentbehrlich iſt. Als etwas Geheimes kann es nicht für den theoretiſchen Gebrauch dienen, oder etwas Begreifliches ſeyn, weil es alsdann auch Jedermann müſste mittheilbar ſeyn, und alſo auch äuſſerlich und öffentlich bekannt werden können (R. 207).

3. Der Gegenſtand, den wir Geheimniſs nennen, iſt alſo nicht ein Gegenſtand des Wiſſens (der theoretiſchen Erkenntniſs), ſondern des Glaubens (eines für das Subject zureichenden Fürwahrhaltens). Dieſer Glaube kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen gehalten werden, d. i. ein ſolches Fürwahrhalten, das übernatürlich gewirkt worden iſt; oder für einen reinen Vernunftglauben, d. i. ein ſolches Fürwahrhalten, das mit dem moraliſch Handeln,

wenn daffelbe gehörig entwickelt wird, für unzertrennlich verbunden erkannt wird. So man aber nicht durch die gröfste Noth gedrungen wird, einen göttlich eingegebenen Glauben anzunehmen, wird man es fich wohl zur Maxime machen, es mit dem reinen Vernunftglauben zu halten; denn ein göttlich eingegebener Glaube ift, als etwas überfinnlich gewirktes, weder felbft ein Gegenftand irgend einer Erkenntnifs, noch wird durch ihn ein Gegenftand deffelben zu irgend einem Zweck begriffen. Ein folcher Glaube ift nehmlich nicht mit dem freien Willen im Zufammenhange, ich mufs nicht etwa den Gegenftand annehmen, weil ich moralifch handeln foll, welches eine freie Handlung ift (welches bei dem reinen Vernunftglauben der Fall ift); fondern ich mufs den Gegenftand annehmen, weil ich, durch übernatürlichen Einflufs leidend, nicht anders kann, wodurch fo gar die von diefem Glauben abhängende moralifche Handlung aufhört frei zu feyn, und nothwendig wird. Man kann aber auch nicht etwa Gefühle für Geheimniffe halten, als wenn wir Geheimniffe fühlen könnten, denn ein Geheimnifs ift ein Erkenntnifs, es befteht in der Beziehung einer Vorftellung auf einen Gegenftand, der aber nicht begriffen werden kann, folglich kann ein Gefühl kein Geheimnifs feyn. Giebt es alfo Geheimniffe, fo müffen fie etwas in der praktifchen Vernunft, folglich Gegenftände eines reinen Vernunftglaubens feyn (R. 208).

4. Ob es dergleichen Geheimniffe gebe, läfst fich *a priori* und objectiv nicht ausmachen; wir müffen alfo nachfuchen, ob fich dergleichen in dem Subjectiven unferer moralifchen Anlage finde. Wir dürfen aber nicht etwa die unerforfchlichen Urfachen des Moralifchen in uns zu den heiligen Geheimniffen zählen, denn diefe laffen fich zwar felbft nicht erkennen, und find alfo Geheimniffe; aber die Wirkungen derfelben find doch theoretifch erkennbar und find alfo als Erkenntniffe mittheilbar. Heilige Geheimniffe aber follen überhaupt auch in ihren Wirkungen nur praktifch erkenn-

bar, und alfo der öffentlichen Mittheilung unfähig feyn. Aus der Beftimmbarkeit der Willkühr des Menfchen durch das unbedingt gebietende moralifche Gefetz (einer als Unabhängigkeit von der finnlichen Triebfeder theoretifch erkennbaren Wirkung) wird dem Menfchen die Freiheit feines Willens kund; diefe Freiheit ift alfo kein Geheimnifs, denn das Erkenntnifs derfelben kann in ihrer Wirkung, der moralifchen Willensbeftimmung, Jedermann mitgetheilt werden. Nun ift der unerforfchliche Grund diefer Eigenfchaft zwar ein Geheimnifs, aber kein heiliges Geheimnifs; denn dazu müfsten die Wirkungen der Freiheit, oder die Beftimmung des Willens durchs Moralgefetz felbft nicht erkennbar, und diefer Gegenftand dennoch der praktifchen Vernunft unentbehrlich feyn. Aber diefe Freiheit des Willens ift es eben, die uns unvermeidlich auf Geheimniffe führt, wenn fie auf die Wirklichmachung der moralifchen Beftimmung des Menfchen, oder feines moralifchen Endzwecks angewandt wird (R. 209).

5. So ift die Urfache der allgemeinen Schwere aller Materie in der Welt uns unbekannt und kann von uns nie erkannt werden, weil fchon der Begriff von ihr eine erfte und unbedingt ihr felbft beiwohnende Bewegungskraft vorausfetzt (f. Anziehungskraft). Aber fie ift doch kein Geheimnifs, fondern kann jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Gefetz hinreichend bekannt ift. Wenn Newton fie gleichfam wie die göttliche Allgegenwart in der Erfcheinung (*omnipraefentia phaenomenon*) vorftellt; fo ift das blofs eine erhobene Analogie. — Es giebt Geheimniffe, Verborgenheiten (*arcana*) der Natur; es kann Geheimniffe (Geheimnifshaltung, *arcana*) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden follen; aber beide können uns doch bekannt werden. In Anfehung deffen, was zu erkennen allgemeine Menfchenpflicht ift (nehmlich des Moralifchen), kann es kein Geheimnifs geben. Aber in Anfehung deffen, was nur Gott thun kann, wozu etwas felbft zu thun unfer Vermögen, mithin auch unfere Pflicht überfteigt, da kann

es nur ein eigentliches, nehmlich heiliges Geheimnifs (*myfterium*) der Religion geben, wovon uns etwa nur, dafs es ein folches gebe, zu wiffen, und es zu verftehen, nicht eben einzufehen, nützlich feyn möchte (R. 209*).

6. Der Menfch kann den mit der reinen moralifchen Gefinnung unzertrennlich verbundenen Vernunftbegriff des höchften Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückfeligkeit, fondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menfchen zu dem ganzen Zweck, der im Weltganzen mit der reinften Sittlichkeit verbundenen allgemeinen, jener gemäfsen, Glückfeligkeit) nicht felbft wirklich machen, gleichwohl trifft er aber in fich die Pflicht an, darauf hinzuwirken, und fo findet er fich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranftaltung eines moralifchen Weltherrfchers hingezogen, durch welchen jener Zweck allein möglich ift, und nun eröffnet fich vor ihm der Abgrund eines Geheimniffes, von dem, was Gott hierbei thut, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) befonders zuzufchreiben fei, indeffen dafs der Menfch an jeder Pflicht nichts anders erkennt, als was er felbft zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigftens unbegreiflichen, Ergänzung (durch das, was Gott thut, und eigentlich das heilige Geheimnifs ift) würdig zu feyn (R. 210 f.).

7. Diefer Vernunftbegriff eines moralifchen Weltherrfchers ift eine Aufgabe für unfere praktifche Vernunft; denn ohne ihn ift es uns fchlechterdings unmöglich, uns die Erreichung des höchften Guts, welches doch das uns durch das Sittengefetz felbft vorgefteckte Ziel unfres Strebens feyn foll, als möglich zu denken, und dies ift doch zum Streben nach jedem Zweck durchaus nothwendig. Es liegt uns aber nicht fowohl daran, zu wiffen, was Gott an fich felbft (feine Natur) fei, fondern was er für uns als moralifche Wefen fei. Und da müffen wir nun, zum Behuf diefer Beziehung Gottes auf uns als moralifche Wefen (ohne welche Beziehung wir gar nichts an Gott erkennen können), die

göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen, als es zu diesem Verhältnisse, in der ganzen zur Ausführung seines Willens (zur Beförderung des höchsten Guts, in Ansehung des Theils desselben, der lediglich allein von ihm abhängt, der Glückseligkeit) erforderlichen Vollkommenheit, nöthig ist. So müssen wir ihn z. B. als ein unveränderliches Wesen annehmen, weil er sonst nicht immer denselben Willen oder dieselbe Macht haben würde, das höchste Gut zu wollen und zu befördern; als ein allwissendes Wesen, weil er sonst nicht unser Verhalten bis zum Innersten unserer Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft erkennen und darnach unser Schicksal, so weit es nicht von uns abhängt, einrichten könnte; als ein allmächtiges Wesen, weil er sonst nicht die unseren Gesinnungen und dem daraus entspringenden Verhalten angemessenen Folgen ertheilen könnte (R. 211. P. 252).

8. Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäfs ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott

a. als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch, als heiligen Gesetzgeber;

b. als den Erhalter des menschlichen Geschlechts, d. i. moralisch, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben;

c. als den Verwalter seiner eigenen Gesetze, d. i. moralisch, als gerechten Richter.

9. Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimnifs, denn er drückt gar nicht eine speculative Erkenntnifs des Wesens Gottes aus, sondern lediglich das moralische Verhältnifs Gottes zum menschlichen Geschlecht, dafs wir nehmlich bei der Befolgung des Moralgesetzes einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Versorger und gerechten Richter vorauszusetzen genöthigt sind. Auch bietet sich dieser Glaube aller

menfchlichen Vernunft von felbft dar, und wird daher in der Religion der meiften gefitteten Völker angetroffen. Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Wefens, worin eine folche dreifache obere Gewalt (*pouvoir*) jederzeit gedacht werden mufs, nemmlich die gefetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Hier wird diefes nur nicht juridifch oder zum Behuf einer äufserlichen Gefetzgebung, fondern ethifch, zum Behuf der innerlichen oder Tugendgefetzgebung, vorgeftellt, daher diefe dreifache Qualität des moralifchen Oberhaupts des menfchlichen Gefchlechts in einem und demfelben Wefen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridifch bürgerlichen Staate nothwendig unter drei verfchiedenen Subjecten vertheilt feyn müfste (R. 311 f.).

10. In der heiligen Weiffagungsgefchichte der letzten Dinge (Matth. 25, 31 ff.) wird der Weltrichter, eigentlich der, welcher die zum Reiche des guten Princips (in welchem das Sittengefetz die Gefinnungen regiert) Gehörenden unter feine Herrfchaft nehmen und fie ausfondern wird, Menfchenfohn genannt. Das fcheint anzuzeigen, dafs die Menfchheit felbft ihrer Einfchränkung und Gebrechlichkeit fich bewufst, in diefer Auswahl den Ausfpruch thun werde. Das ift eine Gütigkeit, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. Dagegen kann der Richter der Menfchen in feiner Gottheit, d. i. wie er zu unferm Gewiffen nach dem heiligen von uns anerkannten Gefetze und unferer eigenen Zurechnung fpricht, vorgeftellt (der heilige Geift), nur als nach der Strenge des Gefetzes richtend gedacht werden; weil wir fchlechterdings nicht wiffen, wie viel auf Rechnung unfrer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen kann (R. 211 *).

11. Dafs diefe Idee (eines dreifachen Verhältniffes Gottes zu uns als moralifchen Wefen) in der allgemeinen Menfchenvernunft liegt, wenn man fich eine Volks- und (nach der Analogie mit derfelben) eine Weltregierung denken will, ift auch allein der Grund, warum

fo viel alte Völker in diefer Idee übereinkamen. Folgende Religionen hatten z. B. diefe drei göttlichen Perfonen:

a. die Religion des Zoroafter: den Ormuzd, Mithra und Arihman;

b. die Religion der Hindus: den Brahma, Wifchnu und Siewen;

c. die Religion der Aegypter: den Phta, Kneph und Neith;

d. die Religion der Gothen: den Odin, die Freya und den Tor;

e. die Religion der Juden: den Schöpfer, Sohn und Geift Gottes. *)

(R. 212 *).

12. Demungeachtet ift Glaube an Gott in diefer moralifchen Beziehung zuerft in der chriftlichen Glaubenslehre und in derfelben allein der Welt öffentlich aufgeftellt worden. Und doch ift diefer Glaube an Gott, und an diefes fein dreifaches Verhältnifs zu uns, feinen moralifchen Wefen, fo wichtig; denn er hat das moralifche Verhältnifs der Menfchen zum höchften Wefen, dafs wir ihn als unfern Gefetzgeber verehren und ihm gehorchen müffen, dafs wir ihm die Ergänzung deffen, was wir bei unferm redlichften Willen und Streben nicht erreichen können, zutrauen, und dafs wir ihn als unfern Richter betrachten müffen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von fchädlicher Vermenfchlichung der Vorftellung von Gott gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemeffen gemacht. Jene drei

*) Den Juden war folglich die Dreieinigkeitslehre nicht unerhört, und da fie Jefus nicht wiffenfchaftlich vortrug, fo war feine Lehre davon eine rein jüdifche Vorftellung, nur mit dem Unterfchiede, dafs er behauptete, der Sohn Gottes wohne in ihm felbft.

Verhältniffe Gottes zu uns gründen fich auf drei moralifche Eigenfchaften, welche Gott ausfchliefsungsweife zukommen, Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit. Diefe Eigenfchaften in Verbindung mit jenen Verhältniffen enthalten alles in fich, wodurch Gott der Gegenftand der Religion wird, und denen angemeffen die metaphyfifchen (nicht moralifchen) Vollkommenheiten, z. B. feine Allmacht, Allwiffenheit u. f. w. fich von felbft in der Vernunft hinzufügen. Da nun diefer Glaube durch die chriftliche Lehre zuerft in diefer moralifchen Beziehung ift aufgeftellt worden, fo kann man die Bekanntmachung deffelben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für die Menfchen durch ihre eigene Schuld bis dahin ein Geheimnifs war (R. 213. P. 236. *).

13. Nach diefer Vorftellung der Gottheit foll nun

a. der höchfte Gefetzgeber als folcher nicht als gnädig und nachfichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menfchen, auch nicht als despotifch und blofs nach feinem unbefchränkten Recht gebietend, fondern als heilig oder blofs moralifche Gefetze gebend;

b. der höchfte Erhalter und Regierer als folcher nicht als unbedingt gütig und wohlwollend gegen feine vernünftigen Wefen, auch nicht als gleichgültig gegen fie und unbekümmert um fie, fondern als gütig mit Rückficht auf die moralifche Befchaffenheit derfelben, dadurch fie ihm wohlgefallen, und fo, dafs er ihr Unvermögen in moralifcher Vollkommenheit erft nach diefer Rückficht ergänzt;

c. der höchfte Richter als folcher nicht als gütig und erbittlich, welches einen Widerfpruch enthält, aber auch nicht als der heilige Gefetzgeber, vor dem kein Menfch gerecht ift, fondern als gerecht, d. i. als ein folcher Richter, der die Uebereinftimmung der Menfchen mit dem heiligen Gefetze zugleich darnach beurtheilt, wie weit Menfchenkinder der Forderung des Gefetzes

gemäfs feyn können, vorgeftellt werden (R. 214.). Nach diefer Erklärung widerfpricht die Trinitätslehre der Vernunft nicht, und Gott bleibt bei derfelben immer Ein höchftes Wefen.

14. Nimmt man aber diefen Glauben an eine göttliche Dreieinigkeit nicht blofs als Vorftellung einer praktifchen Idee, fondern als einen folchen, der das vorftellen foll, was Gott an fich felbft fei, fo würde er ein alle menfchliche Begriffe überfteigendes, und folglich einer Offenbarung für die menfchliche Faffungskraft unfähiges Geheimnifs feyn. Man würde damit diefen Glauben, an eine vermeintliche Einficht in das Wefen Gottes, zum anthropomorphiftifchen Symbol eines Kirchenglaubens machen, und dadurch für die fittliche Befferung nicht das mindefte ausrichten. Geheimnifs (in einer Beziehung) ift alfo nur das, was in theoretifcher Abficht (zur Beftimmung der Natur des Objects an fich) alle unfere Begriffe überfteigt, und was man in praktifcher Beziehung ganz wohl verftehen und einfehen, und das folglich (in diefer andern Beziehung) geoffenbaret werden kann. Von der letztern Art ift nun das Geheimnifs der göttlichen Dreieinigkeit, welches man, nach der Ordnung der drei Verhältniffe der Gottheit (moralifche Perfonen *) genannt) zu uns, als moralifchen Wefen, in folgende drei uns durch unfere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimniffe eintheilen kann (R. 214. f.).

15. 1. Das Geheimnifs der Berufung der Menfchen zu Bürgern eines ethifchen Staats. Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menfchen unter die göttliche Gefetzgebung nicht anders

*) Moralifche Perfonen find nicht verfchiedene Subjecte, deren jedes fein eigenes Wefen hat, denn das wären phyfifche Perfonen. Ein und daffelbe Wefen kann fehr wohl eine verfchiedene moralifche Perfönlichkeit haben, z. B. in Rückficht auf feine Familie Vater, in Rückficht auf feine Gattin Ehemann, in Rückficht auf feine Amtsverhältniffe Richter feyn.

denken, als ſofern wir uns zugleich als ſeine Geſchöpfe anſehen; ſo wie Gott nur darum als Urheber der Naturgeſetze angeſehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge iſt. Es iſt aber für unſere Vernunft ſchlechterdings unbegreiflich, wie Weſen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erſchaffen ſeyn ſollen, weil das geſchaffene Weſen ſeine Einrichtung vom Schöpfer hat, und folglich als von dieſer Einrichtung abhängig nicht frei ſeyn kann. Alſo läſst ſich die göttliche, heilige, mithin bloſs freie Weſen angehende Geſetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derſelben durch unſere Vernunfteinſicht nicht vereinbaren; ſondern man muſs jene ſchon als exiſtirende freie Weſen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, ſondern durch eine bloſs moraliſche, nach Geſetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgſchaft im göttlichen Staate beſtimmt werden. So iſt die Berufung zu dieſem Zwecke moraliſch ganz klar, für die Speculation aber oder theoretiſch iſt die Möglichkeit ſolcher Berufenen (die doch geſchaffen, und folglich von dem Berufenden ganz abhängig ſind) ein undurchdringliches Geheimniſs (R. 216. f.) ſ. Berufung.

16. 2. Das Geheimniſs der Genugthuung. Der Menſch (ſo wie wir ihn kennen) iſt verderbt und keinesweges jenem heiligen Geſetze angemeſſen. Da ihn die Güte Gottes aber zu einer beſondern Art zu exiſtiren (zum Gliede des Himmelreichs oder ethiſchen Staats) eingeladen hat, ſo muſs Gott auch den Mangel der hierzu erforderlichen Tauglichkeit des Menſchen aus der Fülle ſeiner (Gottes) eigenen Heiligkeit erſetzen können. Dieſes iſt aber der Spontaneität (welche bei allem moraliſchen Guten oder Böſen, das ein Menſch an ſich haben mag, vorausgeſetzt wird) zuwider, nach welcher ein ſolches moraliſches Gute nicht von einem Andern, ſondern von ihm (dem es ſoll zugerechnet werden) ſelbſt herrühren muſs. Die Genugthuung anzunehmen, kann alſo nur ein moraliſches Bedürfniſs ſeyn, fürs Erkennen oder für die Speculation iſt ſie ein unerreichbares Geheimniſs (R. 216. f.), ſ. Rechtfertigung.

17. 3. Das Geheimnifs der Erwählung. Die moralifch gläubige Annehmung der Genugthuung (in 16.) ift eine Willensbeftimmung zum Guten, die fchon eine gottgefällige Gefinnung im Menfchen vorausfetzt, die diefer aber nach dem natürlichen Verderben in fich von felbft nicht hervorbringen kann. Dafs aber eine himmlifche Gnade in dem Menfchen wirken foll, die diefen Beiftand durch unbedingten Rathfchlufs einem Menfchen bewilligt (weil es unbegreiflich ift, wie der böfe Menfch von felbft gut werden kann, und jene Gnade folglich vor der zum Guten wirkenden Spontaneität des Menfchen gedacht werden mufs, und alfo nicht als Rückficht darauf nehmend gedacht werden kann), dem andern verweigert, und der eine Theil unfers Gefchlechts zur Seligkeit der andere zur ewigen Verwerfung auserfehen werde, ift für uns, in theoretifcher Abficht, fchlechterdings ein Geheimnifs (R. 217.).

18. Wie es aber zugeht, dafs

a. überhaupt ein fittlich Gutes oder Böfes in der Welt fei;

b. das Gute in dem Menfchen (wenn das Böfe in jedem und zu jeder Zeit ift) wieder hergeftellt werde;

c. diefes an einigen Menfchen gefchieht, und andere davon ausgefchloffen bleiben;

hat uns Gott nicht geoffenbaret, auch würden wir eine Offenbarung darüber nicht verftehen. Aus der Freiheit des Menfchen läfst fich nehmlich nichts erklären und begreiflich machen, fondern die Urfachen der freien Handlungen auf Erden liegen in einem nie aufzuhellenden Dunkel. Nun liegt aber der Grund der angeführten drei Stücke (a—c) zugleich in der Freiheit des Menfchen; wir können fie daher eben fo wenig erklären, als wir die Gefchichte des Menfchen aus der Freiheit nach dem Gefetze der Urfachen und Wirkungen (der Caufalität) begreifen können. Ueber die allgemeingültige Regel unfers Verhaltens aber (das Sittengefetz als Beftimmungsgrund unfers Willens, nicht

um diefes Verhältnifs zu begreifen, fondern um darnach zu handeln) ift uns alles, was wir bedürfen, durch Vernunft und Schrift, hinreichend offenbart, und diefe Offenbarung ift zugleich für jeden Menfchen verftändlich (R. 217. ff.).

19. Lehrlingen der Religion muthet man gemeiniglich den Glauben an Geheimniffe zu, weil es uns nicht zur Weigerung ihrer Annahme berechtigt, dafs wir fie nicht begreifen (die Möglichkeit des Gegenftandes derfelben einfehen) können. Denn, fagt man, das Fortpflanzungsvermögen organifcher Cörper begreift auch kein Menfch, und man kann fich darum doch nicht weigern, es anzunehmen, ob es gleich für uns ein Geheimnifs ift und bleiben wird. Aber wir verftehen doch fehr wohl, dafs wir mit dem Ausdruck Fortpflanzungsvermögen das Vermögen meinen, organifche Wefen zu erzeugen, die den fie erzeugenden organifchen Wefen ähnlich find. Wir wiffen nehmlich die Sache aus der Erfahrung, denn es gefchieht, und wir haben folglich einen Erfahrungsbegriff von diefem Gegenftande, mit dem Bewufstfeyn, dafs darin kein Widerfpruch fei. Man kann nun, eben fo, von einem jeden zum Glauben aufgeftellten Geheimniffe mit Recht fordern, dafs man verftehe, was unter demfelben gemeint fei, z. B. was der Ausdruck Berufung fagen wolle, denn fonft könnten wir bei diefem Worte nicht einmal etwas denken. Man fordert aber hiermit nicht etwa, dafs man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln verftehe, fondern dafs fie in einen Begriff zufammengefafst einen Sinn geben. Dafs, wenn man feinerfeits es nun nicht am ernftlichen Wunfch ermangeln läfst, Gott uns diefes Erkenntnifs wohl durch Eingebung zukommen laffen könne, läfst fich nicht denken; denn wir find diefes Erkenntniffes auf keine Weife fähig, weil die Natur unferes Verftandes deffen unfähig ift, alfo können wir es nie haben. Was uns Gott offenbaren foll, das müffen wir verftehen können (R. 217. *).

20. Man kann in praktifcher Beziehung (wenn

von Pflicht die Rede ift) gar wohl verftehen, was Freiheit fei. Dafs wir fie aber auch in theoretifcher Abficht, was die Caufalität derfelben (gleichfam ihre Natur) betrifft, verftehen follten, läfst fich ohne Widerfpruch nicht einmal denken (R. 218. *).

21. Dafs der Menfch

a. durchs moralifche Gefetz zum guten Lebenswandel berufen fei;

b. durch unauslöfchliche Achtung für das moralifche Gefetz auch zum Zutrauen zu dem heiligen Gefetzgeber und zur Hoffnung, ihm genug thun zu können, Verheifsung in fich finde;

c. die letztere Erwartung mit dem ftrengen Gebote diefes Gefetzgebers zufammenhaltend fich beftändig prüfen müffe;

darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewiffen, und das ift das Moralifche, was wir von jenen drei Geheimniffen begreifen können. Es ift unbefcheiden, zu verlangen, dafs uns noch mehr eröffnet werde (R. 219.).

22. Das Geheimnifs der Dreieinigkeit, das alle jene drei genannten (15—17.) in einer Formel befafst, ift dennoch damals erft offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, blofs für die, welche zu einem befondern Verein (z. B. zur chriftlichen Religionsgefellfchaft) gehören, beftimmte und nicht von jedem verftandene Sprache. Diefe Sprache ift bisweilen myftifch, und man follte fich auch billig (aus Achtung) derfelben nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen, wie etwa z. B. bei der Taufe. Das höchfte, für Menfchen nie völlig erreichbare, Ziel der moralifchen Vollkommenheit endlicher Gefchöpfe ift aber die Liebe des Gefetzes (R. 219. f.).

23. Nach dieser Idee würde es in der Religion ein Glaubensprincip seyn: Gott ist die Liebe (1 Joh. 2, 16.); in ihm kann man den Liebenden

a. (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, so fern sie seinem heiligen Gesetze angemessen sind), den Vater;

b. (so fern er sich in seiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt) den Sohn;

c. (so fern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweiset) den heiligen Geist

verehren, eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand) (R. 206. ff.).

24. Der heilige Geist ist der eigentliche Richter der Menschen vor ihrem Gewissen, denn in ihm wird die Liebe zu Gott als Seligmacher in Vereinigung mit der Gottesfurcht vor dem Gesetzgeber vorgestellt (das Bedingte in Vereinigung mit dem Bedingten, also als von beiden ausgehend), aufserdem dafs er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet (Joh. 16, 13.). Das Richten ist nehmlich entweder

a. das über Verdienst und Mangel des Verdienstes; oder

b. das über Schuld und Unschuld.

Gott als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn) richtet die Menschen nach a., und da ist sein Ausspruch: würdig oder nicht würdig. Diejenigen, denen das erste zukömmt, sondert er als die Seinen aus, die übrigen gehen leer aus, s. Richten. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters, unter

dem Namen des heiligen Geiftes) nach b., und da ift fein Ausfpruch: fchuldig oder unfchuldig, d. i. Verdammung oder Losfprechung. Das Richten bedeutet im erften Falle die Ausfonderung des Verdienten von dem Unverdienten in der Bewerbung um den Preis (die Seligkeit). Unter Verdienft aber wird hier blofs ein Vorzug in der Moralität in Vergleichung mit andern Menfchen verftanden. Die Würdigkeit heifst die moralifche Empfänglichkeit für eine folche Güte. Der Richter nach a. fället das Urtheil der Wahl zwifchen zwei fich um den Preis (die Seligkeit) bewerbenden Perfonen oder Partheien; der Richter nach b. (der eigentliche Richter) fället die Sentenz über eine und ebendiefelbe Perfon vor dem Gewiffen, das zwifchen Ankläger und Sachwalter den Ausfpruch thut. Angenommen, dafs alle Menfchen unter der Sündenfchuld ftehen, einigen aber doch ein Verdienft zu ftatten komme, fo findet der Ausfpruch des Richters aus Liebe ftatt, deffen Mangel nur ein Abweifungsurtheil nach fich ziehet, wovon aber das Verdammungsurtheil (indem der Menfch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt) die unausbleibliche Folge feyn würde. Auf folche Weife können nach Kants Meinung die fcheinbar einander widerftreitenden Stellen Joh. 5, 27. ff. Joh. 3, 17. 18. und Joh. 16, 8. vereinigt werden (R. 220.*).

Kant. Religion III. St. Allg. Anmerk. S. 207. ff.

Gehör,

auditus, *ouie.* Der Sinn, durch welchen wir den Schall und Klang oder Ton empfinden. Er ift ein Sinn der Organempfindung, weil ein gewiffes Organ oder Werkzeug, das Ohr, nöthig ift, um uns diefe Empfindung zu verfchaffen. Und zwar ift er ein folcher Organfinn, deffen Empfindungen nur den zu einem gewiffen Gliede des Cörpers (dem Ohre) gehörenden Nerven afficiren. Er gehört ferner zu den drei Organfinnen, die mehr objectiv als fubjectiv find, d. i., als Fähigkeiten zur empirifchen Anfchauung, mehr zur Erkenntnifs des äufsern Gegenftandes beitragen, als dafs fie das Be-

wufstseyn des afficirten Organs rege machen. Er ist also einer von den fünf äufsern, von der Natur für das Thier, zum Unterscheiden der Gegenstände, zubereiteten Eingängen, und zwar einer von den Sinnen, durch die wir blofs mittelbar (vermittelst des Schalles, Klanges oder Tons) wahrnehmen (A. 46. ff.).

2. Man erkennt durch die Luft, die uns umgiebt, und vermittelst derselben (denn Schall und Klang sind nichts anders als Empfindungen der erschütterten Luft), einen entfernten Gegenstand in grofsem Umfange. Der Schall ist nehmlich die Empfindung der wellenartigen Bewegung des flüssigen Cörpers, den man Luft nennt, welche Bewegung sich im Raume nach allen Seiten verbreitet. Man kann sich durch dieses Mittel, dessen Gebrauch durch das Stimmorgan (den Mund) geschieht, am leichtesten und vollständigsten mit Andern in Gemeinschaft der Gedanken und Empfindungen bringen. Vornehmlich aber ist dieses möglich, wenn die Laute, die jeder den Andern hören läfst, articulirt sind, und in ihrer gesetzlichen Verbindung durch den Verstand eine Sprache ausmachen (A. 48. f.).

3. Die Gestalt des Gegenstandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorstellung desselben, sind aber eben darum die geschicktesten Mittel, Begriffe zu bezeichnen. Denn sie bedeuten an sich nichts, aufser allenfalls innere Gefühle, d. i. Empfindungen unseres Zustandes, nicht aber Objecte. Weil aber die Sprachlaute das geschickteste Mittel, Begriffe zu bezeichnen, sind, das wir haben, so können Taubgebohrne, die eben darum auch stumm (ohne Sprache) bleiben müssen, blofs zu einem Analogon der Vernunft gelangen (A. 49.).

4. Durch das Gehör wird aber auch der Vitalsinn unbeschreiblich lebhaft und mannichfaltig bewegt und gestärkt. Dies geschieht vermittelst der Musik, die ein regelmäfsiges Spiel von Empfindungen des Gehörs ist, also gleichsam eine Sprache blofser Empfindungen, ohne alle Begriffe, durch die sie gedacht werden

könnten. Was die Farben fürs Gesicht sind, das sind die Töne der Musik (die Laute jener Sprache der Empfindungen) fürs Gehör; eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne in einem Raume umher, an alle, die sich darin befinden, und ein gesellschaftlicher Genuss, der dadurch nicht vermindert wird, dass viele an ihm theilnehmen (A. 49.).

5. Der Sinn des Gehörs ist eben so unentbehrlich als der des Gesichts. Die Empfindungen durch denselben sind, wie bei jedem Organsinn, von dreierlei Art:

a. Die objective Empfindung, z. B. der Musik, wenn ich nehmlich die Musik selbst zum Gegenstande meiner Reflexion mache.

b. Die subjective Empfindung, wenn die Gehörsempfindung so stark wird, dass das Bewusstseyn der Bewegung des Gehörorgans stärker wird, als das der Beziehung auf einen äusseren Gegenstand. Z. B. wenn das Sprechen Anderer so stark ist, dass einem (wie man sagt) die Ohren davon wehthun. Dann wird man durch die kreischende Stimme taub, d. i. man kann vor der Heftigkeit der Gehörsempfindung nicht zum Begriff von dem kommen, was gesagt wird, sondern die Aufmerksamkeit ist bloss an der subjectiven Vorstellung, nehmlich der Veränderung des Gehörorgans geheftet (A. 51.). Je stärker nehmlich die Sinne, bei eben demselben Grade des auf sie geschehenen Einflusses, sich afficirt fühlen, desto weniger lehren sie. Eine stentorisch angestrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken) (A. 53.).

c. Die Vitalempfindung, oder diejenige Empfindung, welche, auf Veranlassung mancher Gehörsempfindung, den ganzen Cörper durchdringt, so weit als Leben in ihm ist. Von dieser Art ist z. B. das Gräuseln, womit Ammenmährchen in später Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, oder die Empfindungen, die auf der manchen Menschen eigenthümlichen Empfindlichkeit für gewisse Eindrücke (Idiosynkrasie) beruhen. So heisst es: er legte

einen so fürchterlichen Ausdruck auf jedes Wort, daſs es mir durch Mark und Bein schnitt. Dies ist die Beschreibung einer Vitalempfindung vermittelst des Gehörs (A. 47).

6. Uebrigens ist dieser Sinn ein solcher, der uns seine Empfindungen durch mechanischen Einfluſs auf denselben liefert. Er ist ein Sinn der Wahrnehmung durch oberflächliche Empfindung (A. 52).

7. Dem Tauben dient das Gesicht statt des Gehörs, denn man kann ihm, wenn er nur sonst hat hören können, durch die Gebehrdung, also durch seine Augen, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Lippen des Sprechenden gehört, s. Gefühl oder Sinn der Betastung. — Der Mangel eines musikalischen Gehörs, obgleich das bloſs physische unverletzt ist, da das Gehör zwar Laute aber nicht Töne vernehmen, der Mensch also zwar sprechen aber nicht singen kann, ist eine schwer zu erklärende Verkrüppelung; so wie es Leute giebt, die sehr gut sehen, aber keine Farben unterscheiden können, und denen alle Gegenstände wie im Kupferstich erscheinen, s. Farbenkunst (A. 55).

8. Welcher Mangel oder Verlust eines Sinnes ist wichtiger, der des Gehörs oder des Gesichts? — Der erstere ist, wenn er angebohren wäre, unter allen am wenigsten ersetzlich; ist er aber nur später, nachdem der Gebrauch der Augen, es sei zur Beobachtung des Gebehrdenspiels, oder, noch mittelbarer durch Lesung einer Schrift schon cultivirt worden, erfolgt: so kann ein solcher Verlust, vornehmlich bei einem Wohlhabenden, noch wohl nothdürftig durchs Gesicht ersetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermiſst dieses Mittel des Umgangs gar sehr, und, so wie man viele Blinde sieht, welche gesprächig, gesellschaftlich und an der Tafel fröhlich sind, so wird man schwerlich einen, der sein Gehör verloren hat, in Gesellschaft anders als verdrieſslich, miſstrauisch und unzufrieden antreffen. Er sieht in den Mienen der Tischgenossen

allerlei Ausdrücke von Affect oder wenigstens Interesse, und zerarbeitet sich vergeblich, ihre Bedeutung zu errathen, und ist, was den Umgang betrifft, zur Einsamkeit verdammt (A. 55. f.).

Kant. Anthropol. in pragm. Hins. §. 14. S. 46. f. — §. 16. S. 48. f. §. 17. S. 50 f. — §. 18. S. 52. ff.

Gehler Physik. Wörterb. Art. Gehör.

Gehorchen,

obedire, *obeir*. Wider Neigung Folge leisten (G. 44). Ein Gesetz der Sittlichkeit ist z. B. eine allgemeine Regel der Handlung für vernünftige Wesen, welche diese sich als Wesen, die einen freien Willen haben, selbst geben, und welcher sie also auch Folge leisten wollen. Haben diese Wesen aber zugleich sinnliche Neigungen, so ist die Neigung dem Gesetze zuweilen zuwider, da es aber dennoch als Gesetz befolgt werden soll, so wird dasselbe für diese sinnlichen Wesen ein Gebot, und wenn sie dem Gebot aus Neigung, also gern, entgegen handeln möchten, und dennoch, also wider Neigung, demselben Folge leisten, so gehorchen sie dem Gebot, s. Gebot.

2. Der reine Vernunftwille wählt nicht. Er gehorcht, in jedem sinnlichen Wesen, das einen Vernunftwillen hat, einem unnachlassliсhen Vernunftgebote. Dieses Vernunftgebot hat seinen Grund, objectiv oder den Gegenstand betreffend, in der Beschaffenheit der Dinge, aber so wie sie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müssen, und gründet sich nicht etwa auf Neigung, sondern auf Pflicht. Es soll nehmlich dem Gesetze gehorcht werden aus reiner Achtung für das Gesetz, ohne dass man durch Neigung für den Gegenstand der Handlung zu derselben bestimmt werde (P. 258).

Kant. Grundl. zur Metaphys. der Sitt. II. Abschn. S. 44.

Deff. Critik der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VIII S. 258.

Geiſt,

böſer, verführender, *ſpiritus malus, cacodaemon, eſprit malin, cacodémon.* Ein Weſen, dem die Verſuchung des Fleiſches nicht zur Milderung ſeiner Schuld angerechnet werden kann. Die Schrift drückt die Unbegreiflichkeit, woher das moraliſche Böſe zuerſt in uns gekommen ſeyn könne, zuſammt der nähern Beſtimmung der Bösartigkeit unſerer Gattung in der Geſchichtserzählung dadurch aus, daſs ſie das Böſe, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menſchen, ſondern in einem Geiſte von urſprünglicher erhabener Beſtimmung voranſchickt; wodurch alſo der erſte Anfang alles Böſen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei dieſem Geiſte das Böſe?), der Menſch aber nur als durch Verführung ins Böſe gefallen, alſo nicht von Grund aus (ſelbſt der erſten Anlage zum Guten nach) verderbt, vorgeſtellet wird (R. 47. f.).

Geiſt,

heiliger, ſ. Geheimniſs, 8. ff.

Geiſt,

in äſthetiſcher Bedeutung, *esprit.* Das durch Ideen belebende Princip im Gemüthe des Menſchen (U. 192. A. 161. 194.). Dasjenige aber, wodurch dieſes Princip (Vermögen) die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, iſt das, was die Gemüthskräfte (z. B. die Einbildungskraft) zweckmäſsig in Schwung verſetzt, d. i. in ein ſolches Spiel, welches ſich von ſelbſt erhält und ſelbſt die Kräfte dazu ſtärkt, und heiſst eine äſthetiſche Idee, ſ. Einbildungskraft, 12. und Idee, äſthetiſche (M. II, 692).

2. Geist als ästhetisches Princip (Grundvermögen) ist nichts anders, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen, s. Ideen, ästhetische (U. 192).

3. Die ästhetische Idee ist eigentlich die einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche in ihrem freien Gebrauche mit einer solchen Mannichfaltigkeit der Theilvorstellungen verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck gefunden werden kann, der einen besimmten Begriff bezeichnet. Eine solche ästhetische Idee ist z. B. in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur) ausgedrückt: Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da seyn wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt. Die ganze Natur ist hier als eine Person dargestellt, welche verschleiert ist; dies ist aber eine Vorstellung der Einbildungskraft von der Natur, die kein Ausdruck für einen bestimmten Begriff völlig erreicht. Es läst sich nehmlich unter dieser verschleierten Person nichts Bestimmtes denken, und also läst sich auch dieses Bild durch Worte, welche Gedanken ausdrückten, nicht völlig erreichen und verständlich machen. Es ist die Vorstellung des Selbstthätigen, des nach Zwecken Handelnden, des Ewigen, die Unbegreiflichen, das — — was sich nicht ausdenken läst und daher für den Verstand immer unbestimmt bleibt. Das Gefühl dieses Unnennbaren belebt nun die Erkenntnisvermögen (Einbildungskraft und Verstand) und verbindet Geist mit den Worten, d. h. sie sind nun kein todter Ausdruck, sondern wie sie durch Geist entsprungen sind, so beleben sie auch wieder die Erkenntnisvermögen dessen, der sie lieset (M. II, 699. U. 197).

4. Geist ist also eigentlich das Talent, zu den ästhetischen Ideen den Ausdruck zu finden, durch den die dadurch bewirkte sujective Gemüthsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, Andern mitgetheilt werden kann; und

unterſcheidet ſich vom Genie als ein Zweig deſſelben dadurch, daſs das Genie auch ſelbſt die äſthetiſche Idee zu einem gegebenen Begriff hervorbringt, der Geiſt aber nur einen ſolchen Ausdruck (in Worten, oder mit dem Pinſel oder Meiſsel) zu finden weiſs, der in Andern die äſthetiſche Idee mit eben der belebenden Kraft erweckt, mit der ſie im Urheber derſelben wirkte. Alsdann ſagt man, daſs in dem Product eines ſolchen Genies Geiſt ſei (U. 198), ſ. Genie.

5. Aus dieſen Eigenſchaften deſſen, was man Geiſt nennt, erhellet, daſs es ein productives Vermögen der Vernunft iſt. Es unterſcheidet ſich dadurch von dem Geſchmack, der ein bloſses regulatives Vermögen der Beurtheilungskraft iſt. Der Geſchmack beurtheilt die Form in der Verbindung des Mannichfaltigen in der Einbildungskraft, der Geiſt giebt das Muſter für dieſe Form *a priori* der Einbildungskraft, ſ. Geſchmack (A. 194 f.).

6. Der Geiſt giebt ſelbſtgeſchaffene Ideen, der Geſchmack, wenn er mit dem Geiſt in einem Genie verbunden iſt, giebt den Ideen die den Geſetzen der productiven Einbildungskraft angemeſſene Form, beſchränkt ſie alſo und bildet ſie urſprünglich (nicht nachahmend) für dieſe Form, ſ. Geſchmack. Ein mit Geiſt und Geſchmack abgefaſstes Product kann überhaupt Poeſie genannt werden, und iſt ein Werk der ſchönen Kunſt; es mag nun den Sinnen vermittelſt der Augen oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, und alſo durch Maler - Garten - Bau- Ton - oder Dichtkunſt (im engern Sinne dieſes Worts) (A. 195).

7. *Esprit* nennen die Franzoſen ſowohl den Geiſt, als den Witz; der letztere iſt aber ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verſtande, ſo fern er die Gegenſtände unter Gattungen bringt, angehört (A. 153). Im Deutſchen iſt es anders. Man ſagt:

ein Gedicht iſt recht nett und elegant, eine Rede iſt gründlich und zugleich zierlich, eine Geſchichte iſt genau und ordentlich, eine Dame in Geſellſchaft iſt hübſch, geſprächig und artig u. ſ. w. aber ohne Geiſt. Das heiſst nicht, es fehlt ihnen an Witz, ſondern ſie erregen kein Intereſſe durch Ideen (A. 161).

8. Kant ſchlägt vor, das franzöſiſche Wort *genie* mit dem deutſchen eigenthümlicher Geiſt auszudrücken. Denn unſere Nation läſst ſich bereden, die Franzoſen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unſrigen nicht hätten, ſondern von ihnen borgen müſsten, da ſie es doch ſelbſt aus dem Lateiniſchen (*genius*) geborgt haben, welches nichts anders als einen eigenthümlichen Geiſt bedeutet. Ein Geiſt nehmlich, der ſelbſt geſchaffene Ideen ausdrückt, iſt ein eigenthümlicher Geiſt, d. i. ein Genie.

9. Die Urſache aber, weswegen die muſterhafte Originalität des Talents mit dem myſtiſchen Namen eines eigenthümlichen Geiſtes (*genius*) belegt worden, iſt Folgendes. Derjenige, welcher Genie hat, kann ſich die Ausbrüche deſſelben nicht erklären. Er kann ſich gar nicht begreiflich machen, wie er zu einer Kunſt komme, die er nicht hat erlernen können. Nun iſt Unſichtbarkeit (der Urſache zu einer Wirkung) ein Nebenbegriff vom Geiſte, einem *genius*, der dem Talentvollen gleichſam ſchon in ſeiner Geburt beigeſellet worden, und deſſen Eingebung er nur folgt. — Die Gemüthskräfte aber müſſen bei dem, was man Geiſt nennt, vermittelſt der Einbildungskraft harmoniſch bewegt werden, weil ſie ſonſt nicht beleben, ſondern ſich einander ſtören würden. Da nun dieſe Bewegung durch die Natur des Subjects geſchehen muſs, ſo kann man das Genie ſo erklären: es iſt das Talent, durch welches die Natur der Kunſt die Regel giebt (A. 162), ſ. Genie.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 49. S. 192. ff.

Deff. Anthropol. in pragmat. Hinf. §. 47. S. 161. f. — §. 61. B. S. 194. f.

Geld,

pecunia, *argent.* Der Begriff des Geldes ift der eines folchen Gegenftandes, der ein Werkzeug ift, durch welches das Eigenthum von dem Einen auf den Andern übertragen werden kann. Diefer Begriff fcheint daher ganz aus der Erfahrung entfprungen zu feyn. Allein es wird fich zeigen, dafs diefer Begriff des gröfsten und brauchbarften aller Mittel des Verkehrs der Menfchen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, fich doch in lauter folche Verhältniffe auflöfen laffe, welche aus dem Verftande felbft entfpringen. Daher hat auch Kant den Begriff des Geldes in der metaphyfifchen Rechtslehre unterfucht, welche Unterfuchung ich eben hier erläutern will.

2. Zuvörderft hat Achenwall von dem Gelde folgende gute Namenerklärung gegeben, durch welche diefer Gegenftand von jedem andern hinreichend unterfchieden wird: es ift eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ift, dafs man fie veräufsert (K. 121. f.). Man wufste alfo fchon längft, was man fich vom Gelde für einen Begriff zu machen habe; allein Achenwalls Erklärung, eben weil fie eine blofse Namenerklärung ift, giebt uns keinen Auffchlufs über die Möglichkeit einer folchen Sache. Achenwall zeigt indeffen durch diefe Erklärung doch zweierlei:

a. dafs der Zweck des Geldes fei, zur Veräufserung im Verkehr und nicht blofs zur Verfchenkung, fondern zur wechfelfeitigen Erwerbung (durch einen beläftigten Vertrag, *pactum onerofum*) zu dienen;

b. dafs es alle Waare repräfentire, nehmlich als ein (in einem Volke) allgemein beliebtes Mittel des Handels und nicht etwa felbft als Waare (d.

i. dasjenige, was an ſich einen Werth hat, und ſich auf das beſondere Bedürfniſs eines oder des andern im Volk bezieht) gedacht werde.

(K. 122. f.).

3. Um das zweite Stück (2, b) ſich zu erläutern, denke man ſich z. B. einen Scheffel Getreide; dieſes hat geradezu den gröſsten Werth als Mittel zu menſchlichen Bedürfniſſen, denn es iſt das beliebteſte und nährendeſte Nahrungsmittel. Dies iſt es aber noch nicht allein, man kann auch damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unſerer ſtatt dienen, und alſo auch vermittelſt deſſelben Menſchen erhalten und vermehren. Die Menſchen aber, welche durchs Getreide erhalten und vermehrt werden, können dann jene Naturproducte, Getreide, Thiere u. ſ. w. immer wieder erzeugen, und auch durch Kunſtproducte allen unſern Bedürfniſſen zu Hülfe kommen. Dieſe Menſchen verfertigen unſere Wohnung, Kleidung, verſchaffen uns das, was uns zu einem ausgeſuchten Genuſſe, oder zur Gemächlichkeit dient, kurz alles, was durch Induſtrie hervorgebracht wird. Vom Gelde kann man dieſes nun nicht ſagen, es hat nur darum einen Werth, weil man etwas anders dafür bekommen kann, was an ſich Werth hat (Waare). Man kann das Geld ſelbſt nicht genieſsen, oder als ein Mittel des Genuſſes irgend wozu brauchen, darum ſahe es Robinſon Cruſoe auf ſeiner wüſten (von andern Menſchen lernen) Inſel mit Recht als eine unnütze Sache an. Gleichwohl iſt es in der menſchlichen Geſellſchaft, nehmlich im Verkehr unter einander, ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchſten Brauchbarkeit iſt (K. 123).

4. Hierauf läſst ſich vorläufig folgende Realdefinition des Geldes gründen: es iſt das allgemeine Mittel, den Fleiſs der Menſchen gegen einander zu verkehren (K. 123.)

5. So ist nun der Nationalreichthum, in sofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleisses, mit dem Menschen sich unter einander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird. Was Geld heissen soll, dessen Erwerbung oder auch die Möglichkeit, es andern Menschen zu verschaffen, muss also selbst so viel Fleiss gekostet haben, dass dieser demjenigen Fleiss, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen, gleich komme. Denn wäre es leichter Geld als Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld als Waare zu Markte, und so würde der Fleiss in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleisse abnehmen und endlieh aufhören. Daher können Banknoten und Assignaten nur durch die Ueberzeugung von der jeden Augenblick möglichen Umsetzung derselben in Baarschaft einen Werth erhalten. So ist der Erwerbfleiss derer, die die Gold- und Silberbergwerke im Spanischen America anbauen, wahrscheinlich noch grösser, als der auf die Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, so dass dadurch immer Fleiss gegen Fleiss in Concurrenz kommt (K. 124.)

6. Wie ist es aber möglich, dass das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Dadurch, dass ein grosser und machthabender Verthuer einer Materie, die er anfänglich bloss zum Schmuck und Glanz seiner Diener, des Hofes, brauchte, die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie einfordert, und diejenigen, welche diese Materie hervorbringen, mit derselben wieder lohnt. Wenn z. B. ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in Gold, Silber, Kupfer, Cauris (eine Art schöner Muschelschaalen), Makuten (eine Art Matten in Congo) u. s. w. einfordert, und die das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. anschaffen, mit Gold, Silber, Kupfer, u. s. w. wieder lohnt, so wird das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. Geld (K. 125.).

7. Wenn man also den bloss intellectuellen

Begriff vom Gelde, dem der empirische von dem wirklichen Gelde *in concreto* untergelegt ist, angeben will, so ist es der von einer Sache, die im Umlauf des Besitzes (*permutatio publica*) begriffen, den Preis aller andern Dinge (Waaren) bestimmt, dessen Menge also in einem Volke die Begüterung (*opulentia*) desselben ausmacht. Denn Preis ist das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, im Verhältnisse auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung (des Umlaufs) des Fleifses (d. i. des Geldes) ist. Weder Gold noch Kupfer werden daher da für eigentliches Geld gehalten, wo der Verkehr grofs ist, weil von dem erstern zu wenig, von dem andern zu viel da ist; Silber hingegen (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird im grofsen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maafsstab der Berechnung aller Preise genommen. Sind sie gestempelt d. i. mit einem Zeichen versehen worden, für wie viel sie gelten sollen, so sind sie Münze, d. i. gesetzliches Geld (K. 126).

8. Man sieht hieraus, dafs Adam Smith in seiner Erklärung des Geldes den empirischen Begriff desselben dadurch auf den intellectuellen hinausführt, dafs er nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht. Denn seine Erklärung ist eben: Geld ist derjenige Cörper, dessen Veräufserung das Mittel und zugleich der Maafsstab des Fleifses ist, mit welchem Menschen und Völker, und Menschen unter einander Verkehr treiben. Smith abstrahirt also hier gänzlich von der Materie der wechselseitigen Leistungen im wechselseitigen Vertrage, und sieht nur auf den Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein (*commutatio late sic dicta*) überhaupt, wodurch er den Begriff des Geldes in lauter metaphysische Verhältnisse auflöset (K. 127.).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 31. I. S. 122. ff.

Gelehrſamkeit,

ſ. Gottesgelehrter.

Gemeingültigkeit,

ſ. Allgemeingültig.

Gemeinſchaft,

dynamiſche, reale, Commercium, Wechſelwirkung, *commercium*, *commerce*, *action et reaction*. Die Cauſalität einer Subſtanz in Beſtimmung der andern wechſelſeitig (C. III. 260. 261.). Z. B. wenn ich auf den Fuſsboden meines Zimmers trete, ſo drücke ich denſelben, aber zugleich drückt auch der Fuſsboden gegen meinen Fuſs, oder widerſteht ihm. Hier iſt alſo eine Cauſalität oder Wirkung zweier Subſtanzen, oder für ſich beſtehender Dinge, meines Fuſses und des Fuſsbodens, auf einander, wodurch ſie ſich einander wechſelſeitig beſtimmen, oder einer des andern Zuſtand verändert, nehmlich einander drücken, ſ. Gegenwirkung. Dies heiſst alſo, mein Fuſs und der Fuſsboden ſtehen in realer oder dynamiſcher Gemeinſchaft, oder auch, es iſt eine Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden (dem Fuſs) und dem Leidenden (dem Fuſsboden) (C. 106.)

2. Nach Kant (C. 106) iſt der Begriff der realen Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Dem zu Folge müſſen wir erſt unſere Aufmerkſamkeit auf die Beſchaffenheit einer gewiſſen Art Urtheile richten, um dies zu verſtehen. Ein Urtheil wird nehmlich disjunctiv genannt, wenn die Vorſtellungen in demſelben einander wechſelſeitig beſtimmen. Alle Verhältniſſe des Denkens in Urtheilen ſind folgende drei:

a. das Verhältniſs des Prädicats zum Subject;

b. das Verhältniſs des Grundes zur Folge;

c. das Verhältniſs der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander.

Das Verhältniſs

a. giebt die kategoriſchen Urtheile, in welchen nur zwei Begriffe im Verhältniſſe zu einander ſtehen, nehmlich das Prädicat zum Subject, z. B. Menſchen ſind ſterblich. — Das Verhältniſs

b. giebt die hypothetiſchen Urtheile, in welchem zwei Urtheile im Verhältniſſe zu einander ſtehen, nehmlich der Grund zur Folge, z. B. wenn es regnet, ſo wird es naſs. — Das Verhältniſs

c. giebt die disjunctiven Urtheile, in welchen mehrere Urtheile im Verhältniſſe zu einander ſtehen, vermittelſt der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander, z. B. Cajus iſt entweder krank oder nicht.

(C. 98).

3. Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs daſſelbe eins von vorſtehenden drei Verhältniſſen ausdrückt, heiſst die Relation oder das Verhältniſs im Urtheile. Die Relation in dem disjunctiven Urtheile beſtehet alſo in dem Verhältniſſe zweier oder mehrerer Urtheile gegen einander, und zwar der logiſchen Entgegenſetzung. Die Sphäre des einen der Urtheile ſchlieſst nehmlich die Sphäre der andern aus, aber ſie ſtehen dennoch mit einander in Gemeinſchaft, nehmlich in einer logiſchen Gemeinſchaft, die darin beſteht, daſs ſie ſich wechſelsweiſe einander ausſchlieſsen, aber dadurch doch im

Ganzen die wahre Erkenntnifs beftimmen, indem fie zufammengenommen den ganzen Inhalt der Erkenntnifs ausmachen. Wenn ich z. B. fage: die Welt ift entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äufsere Urfache, fo find hier drei Urtheile: entweder

a. die Welt ift durch einen blinden Zufall da; — oder

b. die Welt ift durch innere Nothwendigkeit da; — oder

c. die Welt ift durch eine äufsere Urfache da.

Diefe Urtheile fchliefsen fich aber einander wechfelsweife aus, denn,

wenn die Welt durch einen blinden Zufall da ift, fo kann fie nicht nach b. durch eine blinde Nothwendigkeit da feyn. Denn ein blinder Zufall oder ein blindes Ungefähr ift eine Zufälligkeit ohne alle Urfache, das ift ein Dafeyn von etwas, das auch nicht da feyn könnte, deffen Nichtfeyn eben fowohl möglich wäre, als fein Dafeyn, und deffen Dafeyn doch, weil der Zufall blind ift, in keiner Urfache gegründet, folglich ohne allen Grund wäre, aus dem es erkannt werden könnte. Nothwendigkeit aber ift das Gegentheil von Zufälligkeit, was nothwendig da ift, deffen Nichtfeyn ift unmöglich, und ift es durch blinde Nothwendigkeit da, fo ift es da, ohne dafs diefes fein nothwendiges Dafeyn weiter einen Grund hat. Ift folglich die Welt durch einen blinden Zufall da, fo kann fie, nach dem Satze des Widerfpruchs, nicht durch blinde Nothwendigkeit, und ift fie durch blinde Nothwendigkeit da, nicht durch blinden Zufall da feyn. Ift die Welt aber durch blinden Zufall da, fo kann fie nicht nach c durch eine äufsere Urfache da feyn; denn ein blinder Zufall ift ein Zufall ohne Grund, eine äufsere Urfache aber ift ein Grund,

der auſser der Wirkung liegt, von der ſie die Urſache iſt. Beides widerſpricht ſich alſo, und kann zuſammen nicht ſtatt finden, oder ſchlieſst ſich einander aus. Der blinde Zufall beſteht aus zwei Begriffen, von denen der eine, Zufall, der Nothwendigkeit, und der andere, blind oder ohne Grund, der Urſache oder dem Grunde einer Wirkung widerſpricht.

Eben ſo widerſprechen ſich auch blinde Nothwendigkeit und äuſsere Urſache einander, aus demſelben Grunde. Indeſſen, obgleich alle drei Urtheile einander ausſchlieſſen, und keins mit einem der beiden andern zuſammen ſtatt finden kann, ſo machen ſie doch alle drei zuſammen den ganzen Inhalt der Erkenntniſs aus, die das Daſeyn der Welt erklären ſoll. Denn entweder hat das Daſeyn der Welt einen Grund oder nicht, hat es keinen Grund, ſo iſt ihr Nichtſeyn möglich oder unmöglich, im erſtern Fall iſt ihr Daſeyn ein Zufall ohne Grund, im andern Fall, eine Nothwendigkeit ohne Grund. Jedes dieſer Urtheile nimmt alſo einen Theil der Sphäre (des ganzen Umfanges) des möglichen Erkenntniſſes über das Daſeyn einer Welt überhaupt ein. Setze ich das Daſeyn in den einen Theil dieſer Sphäre, behaupte ich, das Daſeyn der Welt iſt ein blinder Zufall, ſo nehme ich es damit zugleich aus den beiden andern Theilen dieſer Sphäre weg, ſo behaupte ich damit, es iſt nicht blinde Nothwendigkeit und hat auch keine äuſsere Urſache. Alle drei Theile ſtehen alſo zu einander in dem Verhältniſſe, daſs ſie, wie wir geſehen haben,

α. ſich einander ausſchlieſsen, ſo daſs ich von ihnen ſagen kann, entweder, oder;

β jeder derſelben ein Ergänzungsſtück der beiden übrigen (das Complement) zur ganzen Sphäre iſt, ſo daſs ſie alle drei die ganz vollſtändige Erkenntniſs von der Beſchaffenheit des Daſeyns ausmachen.

In dieſen beiden Stücken beſtehet nun die logiſche Gemeinſchaft im Urtheile (C. 99).

4. Die drei Urtheile, in deren Gemeinschaft oder Wechselwirkung, daſs sie sich einander ausschlieſsen und dennoch zusammen den Erkenntniſsgrund des Daseyns erschöpfen oder ihn ganz ausmachen, das Disjunctive (die Vorstellung der Verknüpfung der Glieder der Eintheilung, hier, des gesammten Erkenntniſsgrundes des Daseyns der Welt) bestehet, sind insgesammt nur problematisch. Nehmlich das Bejahen wird in allen drei Urtheilen, eben durch das Disjunctive im ganzen Urtheil, nur als beliebig, aber nicht als wirklich gedacht. Eins von den Trennungsstücken (so heiſsen die sich einander ausschlieſsenden Prädicate), will jedes disjunctive Urtheil sagen, muſs als wirklich verbunden mit dem Subject gedacht werden, aber welches bleibt unentschieden, folglich sind alle Urtheile, die zusammen das disjunctive Urtheil ausmachen, problematisch. So ist das Urtheil: die Welt ist durch blinden Zufall da, nur von problematischer Bedeutung, nehmlich, daſs Jemand dieses Urtheil etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden; und so auch die beiden übrigen (C. 100. f.). Man sehe hierüber den Artikel Daseyn, 2.

5. Wir sehen also ganz klar, daſs im disjunctiven Urtheil eine Verknüpfung zwischen mehrern Urtheilen ist, vermittelst des Begriffs der Gemeinschaft, in der alle Prädicate, als Glieder einer eingetheilten Erkenntniſs, die zusammen die ganze Erkenntniſs ausmachen, mit einander stehen. Der Begriff der Gemeinschaft dient hier also zum Verbinden, er selbst aber ist einfach. Denn ob wir ihn wohl dadurch erläutern, daſs wir sagen, er ist die Vorstellung davon, daſs zwei oder mehrere Gegenstände oder Vorstellungen einander wechselseitig bestimmen; so ist doch ein solches wechselseitiges Bestimmen, nicht etwa ein einfacheres Merkmal des Begriffs der Gemeinschaft, sondern dieser ganze Begriff selbst. Denn die Gemeinschaft läſst sich nicht etwa in die einzelnen Merkmale zerlegen, daſs

z. B. in einem disjunctiven Urtheile das eine Trennungsſtück die andern ausſchlieſst, und jedes andere wieder das erſte und alle übrigen; die wechſelſeitige Ausſchlieſsung iſt nicht nach einander, ſondern muſs als zugleich, als Ein Act gedacht werden. Folglich iſt die Gemeinſchaft eine einfache Vorſtellung, die ſich wohl erläutern oder klar machen, aber nicht weiter in einzelne Merkmale zerlegen läſst.

6. Wir ſehen ferner, der Begriff der Gemeinſchaft iſt zum disjunctiven Urtheil nothwendig und unentbehrlich, alſo muſs die Anlage zu dieſem Begriff in dem Verſtande ſelbſt liegen. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat. Wenn ich ſage, die Welt iſt entweder durch blinden Zufall, oder durch blinde Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache da, ſo behaupte ich mit dem entweder, oder, oder, daſs die Gemeinſchaft zwiſchen dem blinden Zufall, der blinden Nothwendigkeit und der äuſsern Urſache nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgeſtellt werden muſs.

7. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine ſolche Verknüpfung im Urtheil möglich macht, heiſst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Gemeinſchaft eine ſolche Kategorie. Dieſe Kategorie iſt die nehmliche, welche bei wirklichen Gegenſtänden in der Natur die Wechſelwirkung heiſst; die Uebereinſtimmung der letztern mit der Gemeinſchaft, als dem, worin die Form des disjunctiven Urtheils beſtehet, fällt nicht ſogleich in die Augen, und ſoll daher hier gezeigt werden (C. 111. M. I, 128).

8. Eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch die Menge alles deſſen,

was unter einem Urtheile enthalten iſt (die Sphäre deſſelben) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgeſtellt wird, macht auch, daſs eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht wird. Wenn wir z. B. einen Cörper ſehen, ſo hat der Verſtand ſchon gewirkt, und eine Verknüpfung (Syntheſis) unzähliger Empfindungen des empiriſchen Mannichfaltigen gewirkt. Wir können daher in der Anſchauung des Cörpers mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verſtand durch ſie die Verknüpfung des empiriſchen Mannichfaltigen hervorgebracht, und ſie alſo in den Gegenſtand hineingelegt hat, z. B. der Cörper hat eine Gröſse, in ihm iſt eine Wechſelwirkung ſeiner Theile u. ſ. w., lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Cörpers zu einem Gegenſtande verknüpft gedacht wird. Wenn wir alſo eine Anſchauung, z. B. eines Cörpers haben, ſo giebt der Verſtand den verſchiedenen Empfindungen in dieſer Anſchauung dadurch Einheit, daſs nun durch dieſe Anſchauung das Angeſchauete ſich als ein Ganzes, deſſen Theile alle zugleich wechſelſeitig auf einander wirken, darſtellt. Durch das disjunctive Denken legt alſo der Verſtand die verknüpfende einfache Vorſtellung der Wechſelwirkung aller Theile in jede Anſchauung. Dieſes thut der Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das disjunctive Urtheil hervorbringt. Die Theile ſind in demſelben nicht einer unter dem andern enthalten (ſubordinirt) alſo iſt nicht der eine die Wirkung des andern, ſondern ſie ſind neben einander dureh wechſelſeitige Beſtimmung (coordinirt); die Theile des Cörpers z. B. ziehen und widerſtehen einander zugleich. Es iſt alſo dieſelbe Operation des Verſtandes, die Theile eines Gegenſtandes als wechſelwirkend zu erkennen, und die Prädicate in einem disjunctiven Urtheile als einander ausſchlieſsend und ſo das Ganze der eingetheilten Erkenntniſs umfaſſend zu denken. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs die erſtere Gemeinſchaft die Gemeinſchaft des Gegenſtandes, und die letztere die der Begriffe in einem Urtheile iſt (C. 112. f. M. I, 129. 130).

9. Es iſt nehmlich ein groſser Unterſchied zwiſchen der analytiſchen oder logiſchen, und der ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Gemeinſchaft. Die erſtere iſt die Gemeinſchaft in einem disjunctiven Urtheile, oder die Vorſtellung des Verhältniſſes mehrerer Urtheile zu einander, daſs ſie ſich einander ausſchlieſsen, und dennoch zuſammen den ganzen Umfang einer Erkenntniſs ausmachen. Die letztere aber iſt die Gemeinſchaft in dem Gegenſtande eines Urtheils, daſs nehmlich nicht bloſs in einem Gedanken (bloſsen Vorſtellung des innern Sinnes) eine ſolche Gemeinſchaft ſei, ſondern auch in etwas, das auſser dem innern Sinn, alſo durch den äuſſern Sinn, angeſchauet wird. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung erkannt werden, ſoll die Gemeinſchaft in den Theilen eines Gegenſtandes, und nicht bloſs in den zu einem Urtheil gehörigen Vorſtellungen oder Begriffen ſeyn, ſo müſſen

a. verſchiedene Vorſtellungen da ſeyn, die mit einander zur ſynthetiſchen Einheit der Gemeinſchaft verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorſtellung (Schema) ſtatt finden, die die Verknüpfung der ſinnlichen Eindrücke durch den Verſtandesbegriff der Gemeinſchaft möglich macht.

a. Hätte die Vorſtellung der Gemeinſchaft der Theile in einem Gegenſtande keinen Inhalt, könnte man nicht etwas (Theile) angeben, was in Gemeinſchaft wäre, ſo dächten wir bloſs den leeren Begriff der Gemeinſchaft ſelbſt; indem nichts vorhanden wäre, was wechſelſeitig auf einander wirkte, oder in Gemeinſchaft ſtände. Es iſt aber auſser unſern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, dieſe geben alſo das Mannichfaltige, welches zu der ſynthetiſchen Einheit der Gemeinſchaft verbunden, oder als (zugleich) wechſelſeitig auf einander wirkend erkannt wird.

b. Aber wie iſt es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke iſt, durch einen aus dem Verſtande entſpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies iſt die Frage bei jedem reinen Verſtandesbegriffe? Wie macht es die Urtheilskraft, die Empfindungen durch den Begriff der Gemeinſchaft zu einem Gegenſtande zu bilden, deſſen Theile in wechſelſeitiger Wirkſamkeit auf einander ſind?

10. Dies geſchieht durch eine vermittelnde Vorſtellung, die Kant das transſcendentale Schema, hier, der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), nennt. Daſs die Summe der drei Winkel in einem hölzernen Dreieck auch zwei rechten Winkeln gleich iſt, wie die drei Winkel in dem Dreieck, das ich mir denke, und durch die bloſse Einbildungskraft darſtelle, rührt daher, weil der hölzerne Triangel vermittelſt derſelben Thätigkeit der Einbildungskraft eben ſo erzeugt wird, als das reine Schema (der geometriſche Triangel). So iſt es nun auch mit den reinen Verſtandesbegriffen, wie hier mit dem Begriff eines Triangels, dieſe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ſtehet nehmlich mit den reinen Verſtandesbegriffen in Verbindung, weil dieſe der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit ſind; ich muſs mir z. B., vermöge des Verſtandesbegriffes der Gemeinſchaft, eine ſolche Verknüpfung in der Zeit vorſtellen, durch welche zwar nicht die Zeittheile ſelbſt, aber doch etwas, was in der Zeit iſt, als mit etwas anderm gleichzeitig, d. i. in derſelben Zeit befindlich, erkannt werden kann. Wenn ich mir aber die Gleichzeitigkeit vorſtelle, ſo iſt das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verſtandesbegriff der Gemeinſchaft. Die Vorſtellung davon, daſs z. B. die Theile eines Cörpers zu gleicher Zeit vorhanden ſind, macht die Zeit zu einem Gegenſtande, der durch die Gemeinſchaft, in der dieſe Theile mit einander ſtehen, beſtimmt iſt. Hierdurch wird es möglich, uns die Zeit des einen Gegenſtandes als dieſelbe mit der vorzuſtellen, in der ein anderer Gegenſtand iſt. Folglich denken wir uns die Gemein-

ſchaft ſchematiſch, oder bildähnlich (verſinnlichen uns dieſelbe) als diejenige Zeitbeſtimmung, wodurch etwas als mit etwas anderm zu der nehmlichen Zeit gehörig vorgeſtellt wird. Folglich heiſst die verſinnlichte (nicht bloſs gedachte) Gemeinſchaft das Zugleichſeyn der Beſtimmungen (Accidenzen) der Subſtanzen. Die Theile eines Cörpers ſtehen mit einander in Gemeinſchaft, heiſst nichts anders, als ſie ſind zu gleicher Zeit vorhanden. So wird durch den Verſtandesbegriff der Subſtanz und des Wechſels der Accidenzen an derſelben die Vorſtellung der Zeitdauer, durch den Verſtandesbegriff der Urſach und Wirkung die Vorſtellung der Zeitfolge, oder das Nacheinanderſeyn, und durch den Begriff der Gemeinſchaft das Zugleichſeyn oder die Vorſtellung der Gleichzeitigkeit möglich gemacht; jene Verſtandesbegriffe ſind nehmlich eben ſo viel Einheiten zur Verknüpfung der Zeit. Die Verſtandesbegriffe der Subſtanz und des Accidenz ſind aber auch zur Vorſtellung der Gleichzeitigkeit nöthig, indem die Subſtanz die Vorſtellung der Dauer, und das Accidenz die Vorſtellung der Beſtimmungen, durch die wechſelſeitige Wirkung der Subſtanzen auf einander, giebt. So iſt das alſo zu verſtehen, was Kant (C. 183. M. I., 204.) ſagt: das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), oder der wechſelſeitigen Cauſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen, iſt das Zugleichſeyn der Beſtimmungen derſelben nach einer allgemeinen Regel. Dieſe allgemeine Regel iſt aber das in der Subſtanz, was da macht, daſs in der andern ein Accidenz entſteht, aber doch ſo, daſs, zu gleicher Zeit, durch etwas in der zweiten Subſtanz ein Accidenz in der erſten gewirkt wird. Mache ich mir nun die Vorſtellung von einem Dinge ſo, daſs ich es durch Beſtimmungen denke, die einander ausſchlieſsen, ſo denke ich es disjunctiv oder fälle ein disjunctives Urtheil darüber; empfinde ich aber die Beſtimmungen eines Dinges als zugleich mit denen eines andern Dinges, ſo erkenne ich beide Dinge für gleichzeitig, dadurch daſs ich ſie in Wechſelwirkung wahr-

nehme. In Wechſelwirkung ſeyn macht daher das Zugleichſeyn erſt möglich (C. 183. M. I, 204). Aber umgekehrt können wir uns auch keine reale Gemeinſchaft, ohne Zeit, vorſtellen. Denn was wäre wohl eine Gemeinſchaft zweier Gegenſtände, die nicht in der Zeit, alſo auch nicht gleichzeitig wären? Die Gegenſtände müſsten doch wechſelsweiſe auf einander wirken, folglich Subſtanzen ſeyn. Allein Subſtanzen ohne Zeit, in der ſie immer vorhanden ſind, und die auf einander wirken, und doch nicht eher ſind, als ihre Wirkungen, weil ſie nicht in der Zeit ſind, ſind unbegreiflich (C. 302). Wie alſo Dinge an ſich in Gemeinſchaft mit einander ſtehen können (als Theile eines realen Ganzen), davon haben wir nicht den mindeſten Begriff (Pr. 98). ſ. Analogie der Wechſelwirkung.

11. Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweideutig, und kann ſo viel als *communio* (Gemeinſchaft des Orts und der Zeit), aber auch als *commercium* (die wirkliche wechſelſeitige Wirkung der Subſtanzen auf einander) heiſsen. Kant nennt, um beides von einander zu unterſcheiden, die erſtere die mathematiſche, die zweite die dynamiſche Gemeinſchaft. Ohne die letztere kann aber die erſtere, weder die temporelle noch locale (*communio temporis et ſpatii*) niemals empiriſch erkannt werden. Wir könnten weder erfahren, daſs andere Weltcörper mit uns zu gleicher Zeit vorhanden ſind, noch daſs ſie ſich mit uns im Weltraum befinden, wenn nicht das Licht, welches zwiſchen unſerm Auge und den Weltcörpern ſpielt, eine dynamiſche Gemeinſchaft möglich machte, und ſo eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und den Weltcörpern bewirkte. Wir würden unſere Stelle im Raum nicht bemerken, wenn nicht überall Materie und unſer Cörper durch ihren wechſelſeitigen Einfluſs auf einander dieſes möglich machte, und uns ſo von der Coexiſtenz anderer Cörper mit dem unſrigen, d. i. daſs ſie mit ihm zu gleicher Zeit exiſtiren, belehrte. Ohne dynamiſche Gemeinſchaft iſt jede Wahrnehmung (der Erſcheinungen im Raume) von der andern abgebrochen (C. 260. M. I, 308).

12. Die Nothwendigkeit dieſes reinen Verſtandesbegriffs, zur Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſs, folglich daſs er aus der Anlage des Verſtandes zum Erkennen ſelbſt hervorgehen, wie auch daſs er für alle Erfahrung gültig ſeyn muſs, erhellet, wenn man noch folgendes durchdenkt, was Kant zur Erläuterung, am Schluſſe ſeiner Abhandlung über die Analogie der Wechſelwirkung, noch hinzugeſetzt hat. Die Erſcheinungen müſſen alle in unſerm Gemüthe in (mathematiſcher oder, welches daſſelbe ſagt, aber weil hier nicht von Raum und Zeit die Rede iſt, es beſſer ausdrückt, formaler), Gemeinſchaft (*communio*) der Apperception ſtehen, und ſofern die Gegenſtände als durch die Vorſtellung der Coexiſtenz (des Zugleichexiſtirens) verknüpft vorgeſtellt werden ſollen, ſo müſſen ſie ihre Stelle einander in Einer Zeit wechſelſeitig beſtimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Man könnte aber dieſe Gemeinſchaft für ſeine bloſs ſubjective Vorſtellung halten. Damit nun dieſes nicht möglich ſei, ſo muſs die Wahrnehmung der einen Erſcheinung zugleich mit der Vorſtellung verknüpft ſeyn, daſs dieſe Wahrnehmung der nothwendige Grund der andern Wahrnehmung, und dieſe wieder der erſten ſei; hierdurch allein wird es uns möglich, zu unterſcheiden, daſs die Folge in unſerm Auffaſſen (Apprehenſion) der Gegenſtände zwar nach einander geſchehe, daſs aber dieſe Folge in uns und nicht in den Gegenſtänden liege, und daſs, ungeachtet dieſer Folge unſrer Vorſtellungen auf einander, die Gegenſtände dennoch nicht nach einander, ſondern zugleich ſind. Wenn aber die erſte Wahrnehmung der nothwendige Grund einer zweiten, und die zweite der nothwendige Grund der erſten iſt, ſo iſt das ein wechſelſeitiger Einfluſs, d. i. eine reale oder dynamiſche Gmeinſchaft (*commercium*) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniſs des Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung ſtatt finden könnte. Durch dieſes Commercium (dynamiſche Gemeinſchaft) machen die Erſcheinungen, ſofern ſie auſser einander ſind und doch in Verknüpfung ſtehen, ein Zuſammengeſetztes (*compoſitum reale*) aus, und dergleichen Compoſita (Zuſammengeſetzte) werden auf mancherlei Art möglich. Dieſes dynamiſche Verhältniſs der Gegenſtände,

durch den Begriff der Gemeinschaft, kann daher auch das der Composition (Zusammensetzung) genannt werden, weil durch dasselbe alle Zusammensetzung erst möglich wird (C. 261. M. I, 309).

Man sehe übrigens die Artikel: Daseyn und Analogie der Wechselwirkung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. II. Abschn. §. 9. S. 95. S. 98. f — III. Abschn. §. 10. S. 106 — §. 11. S. 111 ff. — II. Buch. I. Hauptst. S. 183. f. — II. Hauptst. III. Abschn. S. 260 ff. — III. Hauptst. S. 302.

Dess. Prolegomenen §. 28. S. 98.

Kiesewetter. Grundriss einer reinen allgem. Logik §. 107. ff. S. 46. ff. — S. 281. ff.

Gemeinschaft

der Gläubigen, *communio fidelium*, *communion des fideles*, *communion des saints*. Der beharrliche Zustand einer sichtbaren Kirche, oder, die beharrliche Vereinigung der Menschen zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche (R. 237. 238.).

1. Es läst sich nehmlich nicht von selbst erhalten, dass alle Menschen die natürliche Religion als gültig für Jedermann anerkennen, mithin ohne dass sie zu einer sichtbaren Kirche zusammen treten. Ob sich also gleich die natürliche Religion zu einer allgemeinen Religion für Jedermann qualificirt, so dürfte sie sich doch nicht fortpflanzen ohne eine sichtbare Kirche. Nur dann ist dieses zu erwarten, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche nach Principien der reinen Vernunftreligion dazu kommt (R. 237).

2. Die Vereinigung der Gläubigen in eine sicht-

bare Kirche entspringt aber auch nicht von selbst daraus, dass etwa Jedermann die Gültigkeit der natürlichen Religion anerkennt. Gesetzt aber auch, eine solche sichtbare Kirche wäre errichtet worden, so würde sie doch von ihren freien Anhängern nicht in einen solchen Zustand gebracht werden, der immer beharrete. Ein solcher beharrlicher Zustand aber heisst die Gemeinschaft der Gläubigen, weil diese nehmlich in einer religiösen Wechselwirkung auf einander stehen, nehmlich dass jeder auf den Andern zur Beförderung seiner Bestimmung (Moralität und Glückseligkeit) wechselseitig hinwirke. Die Gläubigen sind die, welche die natürliche Religion, als Befolgung des Willens eines moralischen Welturhebers annehmen. Dass aber keine sichtbare Kirche entstehen oder fortdauern würde, folgt daraus, dass keiner von den Gläubigen (Erleuchteten) zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft Anderer an einer solchen Religion würde zu bedürfen glauben (R. 237.).

3. Nun ist es aber eine besondere Pflicht des Menschen, als Mittel zum Streben nach dem höchsten Zweck (dem höchsten Gut, der Bestimmung des Menschen), in einer beharrlichen Vereinigung der Menschen zu einer sichtbaren Kirche zu leben, also zur Gemeinschaft der Gläubigen zu gehören. Da nun diese in der natürlichen Religion, als beharrlicher Zustand, nicht möglich ist; so würden über die natürlichen, durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetze, noch gewisse statutarische, d. i. solche Verordnungen, die willkührlich, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitet sind, hinzukommen müssen.

4. Ein solches Ansehen aber, das fähig macht, der Stifter einer fortdauernden Kirche zu seyn, ist ein Factum, d. i. eine Thatsache, und lässt sich nicht aus einem blossen Vernunftbegriff ableiten, oder erkennen. Wir sehen also hieraus, dass in der Gemeinschaft der Gläubigen zu leben eine besondere Pflicht des Menschen sei. Ferner, dass es einer positiven Religion bedürfe,

wenn eine ſolche Gemeinſchaft der Gläubigen möglich ſeyn ſoll. Endlich folgt hieraus, daſs wenn es eine poſitive Religion (wie z. B. die chriſtliche) giebt, welche ſich zu einer allgemeinen Religion, und die Vereinigung der Menſchen zum Bekenntniſs derſelben und zur Befolgung ihrer Vorſchriften zu einer allgemeinen Kirche qualificirt, es Pflicht ſei, ſich zu derſelben zu bekennen, und in der Gemeinſchaft einer ſolchen Kirche zu leben.

Kant. Religion. IV. Stück I. Th. I. Abſchn. S. 237. f.

Gemeinſchaft

der Seele mit dem Cörper, *commercium animae et corporis*, *commerce de l'ame et du corps*. Die Schwierigkeit bei der Frage von der Möglichkeit der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) der Seele mit einem organiſchen Cörper beruhet auf einem bloſsen Blendwerk, nach welchem man Ausdehnung und Bewegung (bloſse Erſcheinungen, die alſo bloſs in unſern Anſchauungen, alſo in unſern Gedanken exiſtiren) hypoſtaſirt oder zu an und für ſich beſtehenden Dingen macht. Denn die Materie iſt nichts anders als eine bloſse Form (eine gewiſſe Vorſtellungsart) eines unbekannten Gegenſtandes, durch diejenige Anſchauungsfähigkeit, welche man den äuſsern Sinn nennt. Es mag alſo wohl auſser uns den äuſsern Anſchauungen (der Materie) etwas zum Grunde liegen, aber die Erſcheinung dieſes transſcendentalen Subſtrats (die Materie ſelbſt) iſt doch lediglich etwas in uns, das der äuſsere Sinn nur als etwas auſſer uns befindliches vorſtellt. Materie bedeutet alſo nicht eine von dem Gegenſtande des innern Sinnes (der Seele) ſo ganz unterſchiedene und heterogene Art von Subſtanzen, ſondern nur die Ungleichartigkeit der Erſcheinungen von Gegenſtänden (die uns als Dinge an ſich unbekannt ſind), deren Vorſtellungen wir äuſsere nennen, mit denen im innern Sinne; daſs ſie ſich gleichſam von der Seele ablöſen und auſser ihr zu ſchweben

ſcheinen. Nun iſt alſo die Frage nicht mehr nach der Gemeinſchaft der Seele, als einer Subſtanz, mit dem Cörper, als ganz andern bekannten und fremdartigen Subſtanzen auſser uns, ſondern bloſs nach der Verknüpfung der Vorſtellungen des innern Sinnes mit den Modificationen unſrer äuſsern Sinnlichkeit, und wie dieſe unter einander nach beſtändigen Geſetzen verknüpft ſeyn mögen, ſo daſs ſie in Einer Erfahrung zuſammenhängen. So lange wir innere und äuſsere Erſcheinungen, als bloſse Vorſtellungen in der Erfahrung, mit einander zuſammenhalten, ſo finden wir nichts widerſinniges, und welches die Gemeinſchaft beider Art Sinne befremdlich machte. Für diejenigen aber, welche die äuſsern Erſcheinungen (Cörper) hypoſtaſiren, und ſie in derſelben Qualität, wie ſie (als Erſcheinungen) in uns ſind, auch als (nicht bloſs dem Gemüth angehörende ſondern) auſser ihnen, als an ſich beſtehende Dinge, betrachten, haben die Cörper einen Character der wirkenden Urſachen auſser ihnen, der ſich mit ihren Wirkungen in den denkenden Subjecten nicht zuſammenreimen will. Da haben ſie denn keine andern äuſseren Wirkungen, als Veränderungen des Orts; in ihnen aber ſind die Wirkungen Gedanken. Die Cörper ſind aber nicht Dinge an ſich, die uns gegenwärtig ſind, ſondern bloſse Erſcheinungen (C. 1. Aufl. 384. ff.).

2. Dem gemeinen Begriffe der Vernunft, in Anſehung der Gemeinſchaft der Seele mit dem Cörper, nach ſieht man beide als wahrhaftig unabhängig von uns beſtehende Gegenſtände an, und verſetzt ſie als gänzlich von dem denkenden Subjecte abgetrennte Objecte auſser uns. Dieſe Subreption iſt nun die Grundlage aller Theorie über die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Cörper, die objective Realität der Erſcheinungen (daſs ſie Dinge an ſich ſind) wird dabei als zugeſtanden vorausgeſetzt. Unſere gewöhnlichen drei hierüber erdachten und wirklich einzig möglichen Syſteme ſind die:

a. des phyſiſchen Einfluſſes;

b. der vorher beſtimmten Harmonie; und

c. der übernatürlichen Aſſiſtenz, oder beſonders angebrachten Beiſtandes.

3. Das erſtere iſt die Vorſtellung des gemeinen Verſtandes, die beiden letztern gründen ſich auf den Einwurf dagegen, daſs Materie und Vorſtellungen zu einem wechſelſeitigen phyſiſchen Einfluſſe zu heterogen wären. Bei dieſem letzten Einwurf muſs man aber unter Materie nicht die Erſcheinung, ſondern das Ding an ſich verſtehen, was als Materie erſcheint; denn ſonſt würde der Einwurf ſinnleer ſeyn und ſagen, die Vorſtellungen äuſserer Gegenſtände (die Erſcheinungen) könnten nicht die äuſsern Urſachen der Vorſtellungen in unſerm Gemüth ſeyn; indem die Vorſtellungen äuſserer Gegenſtände alsdann als Vorſtellungen nicht äuſsere ſondern innere Urſachen wären, folglich jener Einwurf Niemanden einfallen könnte. Sie müſſen alſo nach unſern Grundſätzen ihren Vorwurf darauf richten, daſs dasjenige, was der wahre (transſcendentale) Gegenſtand unſerer äuſsern Sinne iſt, nicht die Urſache derjenigen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ſeyn könne, die wir unter dem Namen der Materie verſtehen. Da nun Niemand die transſcendentale Urſache unſrer Vorſtellungen äuſserer Sinne kennen kann, ſo iſt ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbeſſerer der Lehre vom phyſiſchen Einfluſſe die Materie für ein Ding an ſich ſelbſt (und nicht für die bloſse Erſcheinung eines unbekannten Dinges) anſehen, und zeigen, daſs ein ſolcher äuſserer Gegenſtand nimmermehr die wirkende Urſache von Vorſtellungen ſeyn könne, ſo würden ſie durch dieſen ihren Einwurf nicht ſowohl den phyſiſchen Einfluſs, als ihre eigene dualiſtiſche Vorausſetzung (von zwei ganz heterogenen Subſtanzen, Leib und Seele) widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entſpringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erſchlichenen dualiſtiſchen Vorſtellung, daſs Materie der Gegenſtand an ſich ſelbſt und nicht Erſcheinung ſei. Nimmt hingegen der Gegner an, daſs Materien und ihre Bewegungen bloſse Erſcheinungen und alſo ſelbſt nur Vorſtellungen ſind, ſo kann er nur darin die Schwierigkeit ſetzen, daſs der unbekannte Ge-

genſtand unſerer Sinnlichkeit nicht die Urſache der Vorſtellungen in uns ſeyn könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeſte barechtigt, weil niemand von einem unbekannten Gegenſtande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne. Allein der phyſiſche Einfluſs gründet ſich ſelbſt auf einem groben Dualismus (oder der Behauptung der Unabhängigkeit der Seele und des Cörpers als zweier Dinge an ſich von einander) und ſein Beweisgrund iſt daher nichtig und erſchlichen. Alſo würde nur noch die Frage ſeyn, wie in einem denkenden Subjecte überhaupt äuſsere Anſchauung (nehmlich die des Raums) möglich ſei? (C. 392. 1. Aufl.)

4. Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich eine Antwort zu finden, und man kann dieſe Lücke unſres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daſs man die äuſsern Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt, welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt (C. 393. 1. Aufl.).

Man ſehe den Artikel: Bewegungsvermögen.

Kant. Critik der reinen Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 384. ff.

Gemeinſinn,

ſenſus communis, *ſens commun.*

1. Der logiſche Gemeinſinn (*ſenſus communis logicus*, *bon ſens*), der gemeine Menſchenverſtand, die Kunde der Regeln in Fällen der Anwendung (*in concreto*) (A. 23). oder auch, die intellectuelle Urtheilskraft, in ſo fern ſie im gemeinen Leben nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur nach dunkel vorgeſtellten Principien, urtheilt (U. 64).

2. Der äſthetiſche Gemeinſinn (*ſenſus communis aeſtheticus*), der Geſchmack, die Idee eines gemeinſchaftlichen Sinnes, d. i. einer Urtheilskraft, welche in ihrer Reflexion auf die Vorſtellungsart jedes Andern in Gedanken (*a priori*) Rückſicht nimmt, um gleichſam an die geſammte Menſchenvernunft ſein Urtheil zu halten (U. 156. f. M. II, 644.); oder die äſthetiſche Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, dasjenige zu beurtheilen, was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung, ohne Vermittelung eines Begriffs, allgemein mittheilbar macht (U. 160. M. II, 646). Nur unter der Vorausſetzung, daſs es einen ſolchen Gemeinſinn (wodurch aber kein äuſserer Sinn, ſondern die Wirkung aus dem freien Spiel unſerer Erkenntniſsvermögen zu verſtehen iſt) gebe, kann ein Geſchmacksurtheil, welches die Bedingung der Nothwendigkeit vorgiebt, gefällt werden (U. 64. M. II. 522).

3. Man verſtattet in Urtheilen des Geſchmacks Keinem, andrer Meinung zu ſeyn. Daher müſſen wir dabei ein gemeinſchaftliches Gefühl zum Grunde legen, welches ſagt, daſs Jedermann mit unſerm Urtheil zuſammenſtimmen ſolle; und dieſes gemeinſchaftliche Gefühl als Vermögen iſt der Gemeinſinn (U. 67).

Man ſehe übrigens den Artikel: Geſchmack.

Gemüth,

animus. Das Vermögen, welches die gegebenen Vorſtellungen zuſammenſetzt und die Einheit der empiriſchen Apperception bewirkt (S. III, 563*). Es kann auch ersklärt werden: das Vermögen zu empfinden und zu denken (A. 58.) In dieſem Vermögen ſtellt man ſich alle innere, zum Erkennen und Wollen gehörende Vermögen vereinigt vor, ohne doch daſſelbe ſchon als Subſtanz (*anima*) zu

denken. Man gewinnt dadurch das, daſs in ſolche Unterſuchungen, welche die zum Denken, Erkennen, Wollen u. ſ. w. nöthigen Gründe betreffen, ſich nicht unnöthigerweiſe die Fragen und Vorſtellungen einmiſchen, welche bei dem Worte Seele erwachen und ſich einſchleichen (S. III, 563*).]

Gemüth,

gutes, ſ. Herz, gutes.

Gemüthsart,

*indoles.**) Die Beſchaffenheit des Gemüths, d. h. der aus dem natürlichen Hange entſpringenden Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen (R. 21.), in Anſehung der Herrſchaft über ſich ſelbſt; ſie iſt entweder edel oder unedel. Eine edle Gemüthsart (*indoles erecta*, *animi praeſtantia*) iſt diejenige Beſchaffenheit des Gemüths, daſs man in einem gegebenen Falle ſeiner ſelbſt Meiſter und über ſich ſelbſt Herr iſt (T. 50.). Man iſt aber ſeiner ſelbſt Meiſter (*animus ſui compos*), wenn man ſeine Affecten zähmen kann; wenn man ſich durch eine Empfindung nicht ſo überraſchen läſst, daſs dadurch die Faſſung des Gemüths aufgehoben wird.**) Iſt man Meiſter ſeiner ſelbſt, ſo läſst man ſich durch eine Empfindung nicht übereilen, d. i. das durch ſie gewirkte Gefühl nicht zu dem Grade anwachſen, der die ruhige Ueberlegung unmöglich macht,

*) *Quinctil. lib. I. cap.* 3.

**) *Quinctilian* giebt hiervon ein Beiſpiel (*Inſtit. orat. lib. XII. cap. V.*): *Sed plurimum ex iis valet animi praeſtantia, quam nec metus frangat, nec acclamatio terreat, nec audientium auctoritas ultra debitam reverentiam tardet.*

und zu unbeſonnenen Handlungen hinreiſst. (A. 204). Das iſt die Eigenſchaft des wackern Mannes *(animi ſtrenui)*. Man iſt aber Herr über ſich ſelbſt *(imperium in ſemetipſum)*, wenn man ſeine Leidenſchaften beherrſchen kann. Affecten und Leidenſchaften ſind nehmlich weſentlich verſchieden, die erſtern gehören zum Gefühl, ſo fern daſſelbe vor der Ueberlegung vorhergeht und ſie unmöglich oder ſchwerer macht; die letztern ſind dagegen zur bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierden, z. B. Zorn iſt ein Affect und Haſs eine Leidenſchaft (T. 50.)

2. Eine unedle Gemüthsart *(indoles abjecta, ſerva)* iſt diejenige Beſchaffenheit des Gemüths, daſs man in einem gegebenen Fall nicht ſeiner ſelbſt Meiſter und nicht Herr über ſich ſelbſt iſt (T. 50). Beiden Affecten ſagt die Vernunft durch den Tugendbegriff, man ſoll ſich faſſen; die Schwäche im Gebrauche ſeines Verſtandes zur Bezähmung der Affecten iſt, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, und das einzige Gute noch an ſich hat, daſs dieſer Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect, d. i. ein in uns befindlicher Grund der Möglichkeit, in gewiſſe heftige Gemüthsbewegungen oder Gefühle auszubrechen, z. B. in Zorn, verſchwiſtert ſich daher nicht ſo ſehr mit dem Laſter, als die Leidenſchaft. Die Ruhe, mit der der Menſch der letztern nachhängt, über ſie brütet und ſo ſie tief und feſt ſich einpflanzt, und dadurch das Böſe (als vorſetzlich) in ſeine Maxime aufnimmt, alles dieſes macht die Leidenſchaft zu einem qualificirten Böſen, d. i. zu einem wahren Laſter (T. 50. f.). Affecten und Leidenſchaften unterworfen zu ſeyn, iſt eine Krankheit des Gemüths, weil beides die Herrſchaft der Vernunft ausſchlieſst. Beide ſind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber ihre Qualität betrifft, ſo ſind ſie weſentlich von einander unterſchieden, ſowohl in der Vorbeugungs- als in der Heilmethode, die ſie erfordern (A. 203).

Was z. B. der Affect des Zorns nicht in der Geschwindigkeit thut, das thut er gar nicht; und er vergisst leicht. Die Leidenschaft des Hasses aber nimmt sich Zeit, um sich tief einzuwurzeln und es dem Gegner zu gedenken. Ein Vater, ein Schulmeister können nicht strafen, wenn sie nur die Geduld gehabt haben, die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören, s. Leidenschaft (A. 204.).

3. So fern die Tugend auf innere Freiheit gegründet ist, enthält sie für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nehmlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst; weil jene ohne diese Herrschaft über den Menschen den Meister spielen würden (T. 51).

4. Wenn nehmlich die Vernunft durch den Tugendbegriff sagt, man soll sich fassen (2), so ist das ein verneinendes Gebot oder ein Verbot. Man soll sich nehmlich von seinen Gefühlen (Affecten) und Neigungen (Leidenschaften) nicht beherrschen lassen; dies ist die Pflicht der Apathie. Diese Apathie wird zur Tugend (als Stärke betrachtet nothwendig vorausgesetzt). Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr bedeutete, in übeln Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Um diese Apathie in Zukunft von der Indifferenz (natürlichen Gleichgültigkeit oder Affectlosigkeit) zu unterscheiden, kann man sie die moralische Apathie nennen. Wenn also die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluss auf das Moralische dadurch verlieren, dass die Achtung fürs Gesetz mächtiger wird, als alle diese Gefühle, so ist das die moralische Apathie; entstehen aber nicht leicht Gefühle aus sinnlichen Eindrücken in dem Subject, so ist das die sinnliche Apathie, s. Affectlosigkeit. Z. B. kann man durch nichts zum Zorn gereizt werden, so ist das sinnliche Apathie; ist man aber zum Zorn geneigt, hat sich aber aus Grundsatz so in seiner Gewalt,

dafs man im Zorn nicht die Ueberlegung verliert, und nicht unbefonnen handelt, fo ift das moralifche Apathie. Ueberhaupt befteht die Herrfchaft des Affects nicht in der Stärke eines gewiffen Gefühls, fondern in dem Mangel der Ueberlegung beim Handeln. Der Zuftand des Affects felbft aber ift ebenfalls nicht die Stärke des Gefühls, fondern der Mangel der Ueberlegung, diefes Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Luft oder Unluft) in feinem Zuftande zu vergleichen. Der Reiche, welchem fein Bedienter einen fchönen und feltenen gläfernen Pocal zerbricht, überläfst fich dem Gefühl des Schmerzes, weil er in diefem Zuftande der Ueberlegung nicht fähig ift, dafs das Vergnügen, das er durch den Bedienten verliert, für nichts zu halten ift, gegen alles dasjenige, welches ihm fein Reichthum noch verfchaffen kann (A. 207. f.). Die moralifche Affectlofigkeit, ohne Verminderung der Stärke der Triefedern zum Handeln, heifst auch das Phlegma im guten (moralifchen) Verftande. Die Naturgabe einer Apathie bei hinreichender Seelenftärke ift das glückliche Phlegma (im moralifchen Sinne).

5. Das Princip der Apathie, dafs nehmlich der Weife niemals im Affect feyn müffe, ift ein ganz richtiger und erhabener moralifcher Grundfatz der ftoifchen Schule. Sie behauptete mit Recht, der Weife müffe nicht einmal aus Mitleid mit den Uebeln feines beften Freundes handeln, denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. Wer mit jenem glücklichen Phlegma (4) begabt ift, der ift zwar darum eben noch nicht ein Weifer, hat aber doch die Begünftigung von der Natur, dafs es ihm leichter wird, als Andern, es zu werden (A. 207.) Dafs aber auf diefe Weife die Natur die Anlage zur moralifchen Apathie uns eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um proviforifch, d. i. bis dafs die Vernunft zu der gehörigen Stärke gelangt feyn würde, die Zügel zu führen. Die Triebfedern des pathologifchen (finnlichen) Anreitzes follten nehmlich, in Ermangelung einer hinreichenden Wirkfamkeit der moralifchen Triebfedern zum Guten, einftweilen die Stelle

der Vernunft vertreten, und das Subject zu denſelben Handlungen beleben, die bei dem moraliſch gut geſinnten Menſchen aus Grundſätzen entſpringen. Die Vernunft kann aber auch in Vorſtellung des Moraliſch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anſchauungen (Beiſpielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geiſtlichen oder auch politiſchen Reden ans Volk, oder auch einſam an ſich ſelbſt), und alſo nicht als Wirkung, ſondern als Urſache eines Affects in Anſehung des Guten ſeelenbelebend ſeyn, wobei die Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthuſiasmus des guten Vorſatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affect gerechnet werden muſs (A. 206. f.), ſ. Enthuſiasmus.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Tugendl. Einleitung XIV-XVI. S. 50. ff.

Deſſ. Anthropologie §. 63-66. S. 203. ff.

Gemüthszuſtand.

Die Stimmung der Gemüthskräfte zur Hervorbringung ihrer Wirkungen, und das Verhältniſs derſelben zu einander, welches zu beſtimmten Wirkungen der Gemüthskräfte erforderlich iſt. So iſt der Gemüthszuſtand in Beziehung auf Erkenntniſs die Stimmung der Erkenntniſskräfte zu einer Erkenntniſs überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche ſich für eine Vorſtellung (wodurch uns ein Gegenſtand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntniſs zu machen (U. 65). Der Gemüthszuſtand bei einem äſthetiſchen Urtheil iſt der eines Gefühls des freien Spiels der Vorſtellungskräfte an einer gegebenen Vorſtellung zu einem Erkenntniſſe überhaupt, d. i. des freien Spiels der Einbildungskraft (für die Zuſammenſetzung des Mannichfaltigen der Anſchauung) und des Verſtandes (für die Einheit des Begriffs, der die Vorſtellungen

vereinigt), ſofern ſie unter einander zuſammenſtimmen (U. 28.29). Der Gemüthszuſtand in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt oder die Gemüthsfaſſung (*temperatio animi*) iſt der dauernde Zuſtand des Wohlbefindens oder Uebelbefindens.

Genie,

eigentthümlicher Geiſt, *genius*, *génie.* Das Talent (die Naturgabe), welches der ſchönen Kunſt die Regel giebt (U. 181.). Da eine Naturgabe als ſolche ſelbſt zur Natur gehört, ſo kann man jene Erklärung auch ſo ausdrücken: Genie iſt die angebohrne Gemüthsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der ſchönen Kunſt die Regel giebt. Ich werde jetzt die Richtigkeit dieſer Erklärung zeigen, daſs ſie nehmlich nicht willkührlich, ſondern dem Begriffe angemeſſen iſt, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt iſt (U. 181. M. II, 677).

Darin iſt Jedermann einig, daſs Genie dem Nachahmungsgeiſt gänzlich entgegen geſetzt iſt; da nun Lernen nichts als Nachahmen iſt, ſo iſt Gelehrigkeit nicht Genie. Dasjenige erfinden, was auch kann gelernt werden, iſt auch nicht ein Grund, dem Erfinder Genie*) zuzuſchreiben, und ein Pinſel (welcher bloſs lernen und nachahmen kann) iſt von einem (oftmals groſsen) Kopfe (welcher bloſs erfindet, was auf dem natürlichen Wege des regelmäſsigen Forſchens liegt) nur dem Grade nach, aber nicht ſpecifiſch unterſchieden. Ein groſser Kopf (der leicht und viel erfindet, was hernach gelehrt werden kann) und ein Mann von Genie (der erfindet, was nie gelehrt werden kann) können da-

*) In der Anthropologie (A. 160) ſagt Kant noch: das Talent zum Erfinden heiſst Genie. Wieder ein Beweis, daſs dieſe Anthropologie eher geſchrieben iſt, als die Critik der Urtheilskraft.

her nicht wie Sulzer (Allgem. Theorie der ſchönen Künſte, Art. Genie) meint, für gleich bedeutend gehalten werden. So kann man ſagen, Newton war ein ſehr groſser Kopf, aber nicht, er war ein Mann von groſsem Genie; denn die Entdeckungen und Unterſuchungen in ſeinem unſterblichen Werke der Naturphiloſophie (*Philoſophiae naturalis principia mathematica, autore Is. Newton. Londini* 1687. 4.) waren zwar ſehr ſchwer zu machen und vorzutragen; aber man kann ſie doch lernen und wieder lehren. Newton konnte nicht allein ſich ſelbſt, ſondern auch andern ganz anſchaulich die Schritte darſtellen, wie man von den erſten Anfangsgründen der Geometrie an bis zu den groſsen und tiefen Entdeckungen gelange, die er in jenem Buche vorträgt. Dagegen ſind Homer oder Wieland nicht groſse Köpfe, ſondern Männer von groſsem Genie zu nennen, denn ſie können nicht lehren, wie ſich die phantaſiereichen und gedankenvollen Ideen in ihrem Kopfe zuſammen fanden. Indeſſen wird dadurch, daſs im Wiſſenſchaftlichen der gröſste Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrling nur dem Grade nach unterſchieden iſt, der groſse Kopf gegen das groſse Genie nicht herabgeſetzt. Vielmehr hat der Kopf vor dem Genie darin einen groſsen Vorzug, daſs

a. der Kopf Talent zu immer fortſchreitender gröſserer Vollkommenheit der Erkenntniſs und alles davon abhängigen Nutzens hat; dem Genie aber eine Grenze für die Kunſt geſetzt iſt, die vermuthlich ſchon längſt erreicht iſt, und nie überſchritten werden kann;

b. der Kopf Andere in ſeinen Kenntniſſen belehren, das Genie aber ſeine Geſchicklichkeit nicht mittheilen kann. Denn ſo ausführlich auch alle Vorſchriften für die Dichtkunſt und ſo vortrefflich auch die Muſter derſelben ſeyn mögen, ſo kann man doch nicht geiſtreich dichten, aber ganz wohl algebraiſche Rechnungen machen und analytiſche Unterſuchungen anſtellen lernen.

Folglich ist das Genie angebohrne Gemüthsanlage, auch in Ansehung seiner Producte, und die Natur giebt hier der Kunst die Regel (U. 183. ff. M. II, 681).

3. Die Regel, welche die Natur durch das Genie der schönen Kunst giebt, kann aber in keine Formel abgefasst und als Vorschrift vorgetragen werden. Denn sonst müsste man das Schöne, welches eben die Kunst des Genies zum Zweck hat, nach Begriffen beurtheilen können. Das ist aber unmöglich, indem das Schöne nicht durch den Verstand aus Begriffen erkannt, sondern durch den Geschmack als Gegenstand eines reinen (uninteressirten) Wohlgefallens beurtheilt wird. Es ist daher unmöglich, das Schöne nachzumachen. Die Regel für das Schöne muss hingegen vom Product des Genies abstrahirt werden, nicht durch Worte, sondern in der Nachahmung; denn das Schöne kann man nur nachahmen (U. 185. M. II, 682).

4. Mit der mechanischen Kunst verhält es sich anders. Sie kann man lehren und lernen, und es in derselben immer weiter bringen, folglich giebt es zwar grosse mechanische Köpfe, aber ein mechanisches Genie ist ein Widerspruch. Hingegen giebt es in jeder schönen Kunst immer auch zugleich etwas Mechanisches, dies kann nach Regeln gelernt und zu immer grösserer Vollkommenheit gebracht werden, und dies ist das Schulgerechte in der schönen Kunst. Denn obwohl das Wohlgefallen zu erwecken der Hauptzweck der schönen Kunst ist, so muss der Künstler doch noch einen besondern Zweck haben, nehmlich dies oder das darzustellen, z. B. einen Amor; dazu wird aber die Befolgung bestimmter Grundregeln, nehmlich der Angemessenheit des Products zur untergelegten Idee, d. i. der Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes, der gedacht wird, z. B. der Zeichnung, der Anatomie u. s. w. erfordert. Das muss nun mit Schulstrenge gelernt werden und ist allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Daher entstehet nun in den Nachahmern die sonderbare Amphibolie (Verwechselung) der Vorstellungen, dass sie meinen, das Genie bestehe darin,

dafs man fich über alle Regeln wegfetze, weil das, was eigentlich Product des Genies ift (das, was an dem Werke des Genies nicht mechanifch ift) fich nicht in Worte faffen läfst. Das Genie giebt daher den Stoff aus fich felbft her, aber diefen Stoff zu verarbeiten und ihm die Form zu geben, erfordert ein durch Regeln gebildetes und geübtes Talent (U. 186. M. II, 683).

5. Aber auch ohne diefe Erläuterung und Beftätigung der obigen Erklärung des Genies folgt fchon, dafs fchöne Kunft eigentlich Kunft des Genies, d. i. ohne Genie nicht möglich ift. Denn eine jede Kunft fetzt Regeln voraus, weil fie einen Zweck hat, den fie wirklich machen will, und die Anweifung, diefen Zweck zu erreichen, ift die Regel. Nun kann (nach 3.) der Hauptzweck der fchönen Kunft, die Schönheit in dem Kunftwerk, nicht durch einen Begriff gedacht werden. Alfo kann die fchöne Kunft fich nicht felbft ihre Regel ausdenken, nach welcher Schönheit in das Kunftwerk gelegt werden könnte, fondern das Genie mufs der fchönen Kunft die Regel geben, die aber nicht in Worte gefafst, fondern nur durch Nachahmung des Mufters befolgt werden kann (U. 181. f. M. II, 679).

6. Das Genie alfo

a. ift ein Talent, dasjenige hervorzubringen, wozu fich keine beftimmte Regel geben läfst, folglich mufs Originalität feine erfte Eigenfchaft feyn;

b. bringt Werke hervor, die exemplarifch oder mufterhaft find, d. i. verdienen, als Beifpiel (*exemplar*) nachgeahmt zu werden, f. Exemplarifch;

c. giebt als Natur (nicht als Wiffenfchaft) die Regel (daher auch das Wort Genie von *Genius*, gleichfam einem Schutzgeift, der die originalen Ideen eingiebt, f. Geift 8);

d. fchreibt als Natur nicht der Wiffenfchaft, auch

nicht der mechanischen Kunst, sondern der schönen Kunst die Regel vor. (U. 182. M. II, 680).

7. Verhältniss des Genies zum Geschmack. Zur Beurtheilung schöner Gegenstände, als solcher, wird Geschmack, zur Hervorbringung derselben, Genie erfordert. Wenn man das Genie als Talent zur schönen Kunst zergliedern will, so ist nöthig, zuvor den Unterschied zwischen der Natur- und Kunstschönheit genau zu bestimmen; denn zur erstern gehört bloss Beurtheilung, folglich Geschmack, zur letztern aber auch die Möglichkeit oder Hervorbringung (nicht bloss Beurtheilung) derselben, also Genie (U. 187. f. M. II, 684. 685).

8. Die Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge (U. 188. M. II, 686.). Die Naturschönheit gefällt durch die blosse Form, ohne dass man nöthig hat, zu wissen, was das Ding ist oder seyn soll (den Zweck der Natur dabei). Die Kunstschönheit hingegen kann nicht eher als schön beurtheilt werden, bis man weiss, wovon es die Vorstellung seyn soll (den Zweck des Künstlers dabei). Eine Kunstschönheit setzt daher immer einen Zweck in der Ursache (dem Künstler) voraus, dieser Zweck ist das, was alles in derselben bestimmt, nun heisst aber die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen in einem Dinge zum Zweck desselben die Vollkommenheit des Dinges, folglich wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen. Sieht man aber auch in der Beurtheilung einer Naturschönheit darauf, was das Ding ist oder seyn soll, z. B. wenn man sagt: das ist ein schönes Weib, so beurtheilt man den Gegenstand schon als Werk der (obwohl übermenschlichen) Kunst, und das Urtheil ist nicht ein reines Geschmacks- sondern zugleich ein Erkenntnissurtheil (logisches und zwar teleologisches Urtheil, d. i. ein solches, das den Begriff eines Zwecks zum Grunde legt (U. 188. M. II, 687).

9. Die ſchöne Kunſt ſtellt ſogar Dinge ſchön vor, die in der Natur häſslich oder miſsfällig ſeyn würden, z. B. die Furien, Krankheiten, u. ſ. w. Nur diejenigen Häſslichkeiten kann ſie nicht ſchön vorſtellen, welche Ekel erwecken. Weil nehmlich der Gegenſtand des Ekels (einer Empfindung) ſich uns gleichſam zum Genuſſe aufdringt, ſo wird die künſtliche Vorſtellung des Gegenſtandes von dem Gegenſtande in der Natur ſelbſt in unſerer Empfindung nicht mehr unterſchieden, und die Vorſtellung kann alsdann unmöglich für ſchön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunſt die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, weil an ihren Producten die Kunſt mit der Natur beinahe verwechſelt wird. Sie ſtellt daher z. B. den Tod als einen ſchönen Genius vor, und hilft ſich alſo durch ſich gefällig ausnehmende Attribute, ſo daſs alsdann ihre Producte die Natur nur indirect vorſtellen, vermittelſt einer Auslegung der Vernunft, und nicht bloſs für die äſthetiſche Urtheilskraft (den Geſchmack) (U. 189. M. II, 688).

10. So viel von der ſchönen Vorſtellung eines Gegenſtandes — Dieſer Vorſtellung die ſchöne Form zu geben, dazu wird bloſs Geſchmack erfordert, an welchem der Künſtler ſein Werk hält, und ſo die ihm genügende Form findet (U. 190. M. II, 689). Geſchmack iſt aber bloſs ein Beurtheilungs- nicht ein erzeugendes (productives) Vermögen. Was folglich dem Geſchmack gemäſs iſt, iſt darum noch nicht ein Werk der ſchönen Kunſt, es kann bloſs die Form der ſchönen Kunſt haben. Es kann ein zur mechaniſchen Kunſt oder zur Wiſſenſchaft gehöriges Product ſeyn, z. B. Tiſchgeräthe oder auch eine Predigt, beide können eine ſchöne Form haben, ohne geſucht zu ſcheinen. Ein Werk (auch dem Stoffe nach Product) der ſchönen Kunſt, z. B. ein Gedicht, kann Genie verrathen ohne Geſchmack, oder man kann auch Geſchmack ohne Genie daran wahrnehmen (U. 191. M. II, 690.).

11. Von den Vermögen des Gemüths, wel-

che das Genie ausmachen. Man sagt von gewissen Producten, welche Kunstschönheiten seyn sollen, sie sind ohne Geist, ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Was das ist, was man hier Geist nennet, findet man unter dem Art. Geist (U. 192. M. II, 691). Dieser Geist ist das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen, s. Ideen, ästhetische.

12. Aber zu diesen ästhetischen Ideen gehören Verstand und Einbildungskraft; Verstand, um einen Begriff zu geben, und Einbildungskraft, um ästhetische Ideen zu dem Begriff aufzufinden. Dies sind also die Gemüthskräfte, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmachen. Nur besteht das Genie eigentlich in dem Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiss erlernen kann, zu einem gegebenen Begriff ästhetische Ideen aufzufinden, und in dem Talent, diese Andern mitzutheilen (dem Geist), s. Geist, 4. Die Einbildungskraft nehmlich, wenn sie zum Erkennen gebraucht wird, steht unter dem Zwange des Verstandes, und ist der Beschränkung unterworfen, dem Begriffe angemessen zu seyn, den der Verstand hergiebt. In ästhetischer Absicht aber ist die Einbildungskraft frei, um über jene Einstimmung zum Begriffe (ungesucht) neuen reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand zu liefern, welchen dieser zur Belebung der Erkenntnisskräfte anwendet. Man kann diesem zu Folge Genie auch durch das Vermögen ästhetischer Ideen erklären (U. 232. U. 198. M. II, 700).

13. Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben (1) gegebene Erklärung dessen, was man Genie nennt, zurücksehen, so finden wir

a. dass es ein Talent zur Kunst sei (7);

b. dass es ein Verhältniss der Einbildungskraft zum Verstande voraussetzt (12);

c. daſs es ſich im Ausdruck äſthetiſcher Ideen zeigt (12);

b. daſs es eine nie zu erlernende Proportion und Stimmung der freien Einbildungskraft zum Verſtande vorausſetzt, die bloſs die Natur des Subjects hervorbringen kann (12).

(U. 199. M. II, 701).

14. Das Genie iſt alſo die muſterhafte Originalität der Naturgabe (des Talents) eines Subjects im freien Gebrauch ſeiner Erkenntniſsvermögen (Verſtånd und Einbildungskraft) in Anſehung dieſer oder jener Art von Kunſtproducten. Das Product deſſelben iſt ein Beiſpiel der Nachfolge für ein anderes Genie und der Nachahmung für gute Köpfe ohne Genie, der die Natur durch ein Genie die Regel gab (U. 200. M. II, 702). Das Nachahmen der Kühnheit des Genies in Abweichung von der Regel (4) heiſst Nachäffung. Das Nachäffen der Eigenthümlichkeit (Originalität) heiſst manieriren; denn die Art des äſthetiſchen Vortrags heiſst die Manier. Aber manierirt heiſst ein Kunſtproduct nur alsdann, wenn der Vortrag der Idee in demſelben nur auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemeſſen gemacht iſt (M. II, 703. U. 201). Die Einbildungskraft von allem Zwange der Regeln zu befreien, und das eigenthümliche Talent ſogar der Natur zuwider regellos verfahren und ſchwärmen zu laſſen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben, die freilich nicht muſterhaft ſeyn, und alſo auch nicht zum Genie gezählt werden würde (A. 161). S. übrigens Geiſt, Geſchmack und Kunſt, ſchöne.

15. Noch iſt zu merken, daſs man auch einen Kopf, der das Talent des Genies hat, ein Genie nennt; da alsdann dieſes Wort nicht bloſs die Naturanlage einer Perſon, ſondern auch die Perſon ſelbſt bedeuten ſoll — In vielen Fächern Genie zu ſeyn, iſt ein vaſtes Genie, wie Leonardo da Vinci, der ein Mahler, Dich-

ter, Tonkünſtler und Architect war; auſſer den Wiſſenſchaften, die er beſaſs, und den cörperlichen Fertigkeiten, die er hatte (A. 160).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 46-49. S. 181. ff. — §. 57. Anm. I. S. 242.

Deſſ. Anthropol. §. 47. S. 159. ff.

Genieſsen,

ſ. Angenehm, 4.

Genirt,

verlegen, *gené*. So wird derjenige genannt, der ſich in Anſehung ſeines Anſtandes bemerkt, und nicht glaubt, in gutem Anſtande zu erſcheinen. Wenn nehmlich der Menſch auf ſich ſelbſt merkt, und dies im Umgange ſichtbar wird, ſo iſt er entweder genirt, oder affectirt (A. 12).

2. Affectirt, geſchroben, (*elegantiae laudem ſtolide adſectans*) heiſst, wer ſich in Anſehung ſeines Anſtandes bemerkt, und glaubt in vortrefflichem Anſtande zu erſcheinen. Wer z. B. ſo ſpricht, als ob er ſich (nicht als ob ein Anderer ihn) ſprechen höre, iſt eine Art von Schauſpieler (A. 12).

3. Das Aufmerken (*attentio*) auf ſich ſelbſt iſt zwar nothwendig, wenn man mit Menſchen zu thun hat, muſs aber im Umgange nicht ſichtbar werden. Dann findet das Gegentheil von dem genirten und affectirten Weſen ſtatt, nehmlich die Ungezwungenheit, das *air degagé*, ein Vertrauen zu ſich ſelbſt, von Andern in ſeinem Anſtande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Man nennt auch dieſe Freimüthigkeit in der Manier ſich äuſserlich zu zeigen, die nicht zu dem Verdacht Anlaſs giebt,

dafs man einen Schein von feiner eigenen Perfon erkünfteln (repräfentiren) will, das natürliche Betragen (A. 12).

4. Ift aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer fchon zur Regel gewordenen Verftellungskunft, in der Sprache, fo heifst jene Freimüthigkeit in der Manier fich äufserlich zu zeigen Naivetät (A. 12).

Kant. Anthropologie, §. 4. S. 11. f.

Genugthuung,

f. Geheimnifs, 16. und Rechtfertigung.

Geometrie,

Γεωμετρια, *Geometria, Géométrie.* So wird diejenige Wiffenfchaft genannt, welche die Eigenfchaften des Raums fynthetifch, d. i. durch Säzze, deren Subject das ihm beigelegte Prädicat nicht etwa verfteckter Weife enthält (f. Analytifches Urtheil, 16), und doch *a priori*, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, beftimmt (C. 40. 120.) Diefe Wiffenfchaft könnte nicht möglich feyn, wenn der Raum nicht urfprünglich Anfchauung wäre, fo dafs die Anfchauung deffelben die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat möglich machte, und wenn er nicht Anfchauung *a priori* wäre, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenftandes in uns angetroffen würde, weil fonft die Sätze von demfelben nicht *a priori* feyn könnten (C. 40). Man kann die Geometrie auch durch Mathematik der Ausdehnung (C. 204.) erklären, d. i. durch diejenige Wiffenfchaft, welche die Eigenfchaften der Ausdehnung durch Conftructionen der Begriffe kennen lehrt, f. Conftruiren. Sie gründet fich mit ihren Axiomen, in fo fern fie eine Wiffenfchaft feyn foll, die Realität hat, d. i. einen Gegenftand aufser der reinen Einbildungskraft, auf den Grundfatz, dafs alle Erfchei-

nungen der Anschauung nach extensive (ausgedehnte) Grössen sind, s. Axiomen der Anschauung, 6. Ausdehnung, Mathematik u. Raum.

Geruch,

Geruchssinn, Sinn des Riechens, *olfactus*, *odoratus*, *facultas olfaciendi*, *odorat*. Derjenige äussere Sinn, durch welchen unser Cörper von den Ausdünstungen der Cörper so afficirt wird, dass wir dadurch Empfindungen (der Gerüche) erhalten. Er ist ein Organsinn, durch den wir also Organempfindungen erhalten, und zwar solche, welche nur die in unserer Nase befindlichen Nerven afficiren. Dieser Sinn ist aber mehr subjectiv als objectiv, d. i. die Vorstellung durch denselben ist mehr die des Genusses (der innigsten Einnehmung), als der Erkenntnifs des äusseren Gegenstandes. Vermittelst desselben empfinden wir den Gegenstand auch in der Entfernung *) durch Einziehung seiner mit der Luft vermischten Ausdünstungen.

2. Der Geruch ist mit dem Geschmack nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen stumpfen Geschmack. Oft verlieren sich die Empfindungen beider Sinne ganz in einander, wie beim Genuss geistiger und flüchtigalkalischer Speisen, z. B. eines starken Biers oder Senfs. Die Thiere pflegen die Beschaffenheit der Nahrungsmittel erst durch den Geruch zu untersuchen (Gehler Physik. Wörterb. Art. Geruch).

3. Man kann sagen, dass der Sinn des Geruchs durch Salze (fixe und flüchtige), die durch die Luft aufgelöset

*) Walch (Phil. Lexicon Art. Geruch) führt zum Beispiel an, dass der Geruch des auf den Küsten der Provence wachsenden Rosmarins 20 bis 30 Meilen weit von der Küste auf dem Meere empfunden werden könne.

feyn müffen, afficirt werde. Diefe aufgelöfeten Salze dringen in das Geruchsorgan, welches fich in der Nafe befindet, ein, und fo kommen uns dann durch diefen Sinn die fpecififch verfchiedenen Empfindungen zu, die wir Gerüche nennen (A. 51. f.). Diefe Empfindungen erhalten wir alfo durch chemifchen Einflufs.

4. Der Geruch ift gleichfam ein Gefchmack in der Ferne. Der Hungrige wird durch den Geruch von beliebten Speifen zum Genufs eingeladen, fo wie der Satte dadurch abgewiefen wird (A. 55). Aber Andere werden auch gezwungen, den Geruch mit zu geniefsen, fie mögen wollen oder nicht, und darum ift er, als der Freiheit zuwider, weniger gefellig als der Gefchmack, wo, unter vielen Schüffeln oder Bouteillen, der Gaft eine nach feiner Behaglichkeit wählen kann, ohne dafs Andere genöthigt werden, davon mit zu geniefsen. — Schmutz fcheint nicht fowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geftank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) ift noch inniglicher, als die durch die einfaugenden Gefäfse des Mundes, oder des Schlundes (A. 53).

5. Der Geruch ift der undankbarfte Sinn und fcheint auch der entbehrlichfte zu feyn. Es belohnt nicht, ihn zu cultiviren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu geniefsen; denn es giebt mehr Gegenftände des Ekels (vornehmlich in volkreichen Oertern), als der Annehmlichkeit, die er verfchaffen kann, und der Genufs durch diefen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend feyn, wenn er vergnügen foll. — Aber als negative Bedingung des Wohlfeyns, um nicht fchädliche Luft (den Ofendunft, die der Moräfte und Anger, verfaulter Thiere u. f. w.) einzuathmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, ift diefer Sinn nicht unwichtig (A. 54).

6. Noch gehört zum Sinn des Geruchs eine Empfänglichkeit für gewiffe Objecte äufserer Sinnenempfindungen von der befondern Art, dafs fie blofs fubjectiv find und

auf das Organ des Riechens durch einen Reiz wirken, der doch kein Geruch iſt, ſondern als die Einwirkung gewiſſer fixen Salze gefühlt wird. Dieſe Salze reizen das Organ zu ſpecifiſchen Ausleerungen, werden aber nicht genoſſen und in das Organ innigſt aufgenommen, ſondern ſollen daſſelbe nur berühren und bald darauf weggeſchafft werden. Sie können aber eben darum auch den ganzen Tag hindurch (die Eſſenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung gebraucht werden. — Das gemeinſte Material derſelben iſt der Tobak, wenn er geſchnupft wird. — Dieſes Gelüſten (*Pica*), abgeſehen von dem medicinifchen Nutzen oder Schaden, den die Abſonderung des Flüſſigen in der Naſe zur Folge haben mag, iſt, als bloſse Aufreizung des Sinnengefühls überhaupt, gleichſam ein oft wiederhohlter Antrieb des Wiederſammlens (Recollection) der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Gedankenzuſtand. Dieſer Zuſtand würde uns ſonſt einſchläfern, oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig werden; ſtatt deſſen z. B. der Tobak ihn immer wieder ſtoſsweiſe aufweckt. Dieſe Art der Unterhaltung des Menſchen mit ſich ſelbſt vertritt die Stelle einer Geſellſchaft; indem ſie die Leere der Zeit, ſtatt des Geſprächs, mit immer neu erregten Empfindungen und ſchnell vorbeigehenden, aber immer wieder erneuerten, Anreizen ausfüllt (A. 57).

Kant. Anthropologie §. 13. 14 u. 18. S. 45. ff.

Geſchehen,

εἶναι, γενέσθαι, *cadere*, *evenire*, *fieri*, *ſe faire*. Es geſchieht etwas, heiſst, es wird etwas, oder ein Zuſtand, der vorher nicht war; z. B. was geſchieht, hat ſeine Urſache, heiſst, ehe ein Zuſtand wird, der vorher nicht war, muſs etwas anders vor ihm hergehen, worauf dieſer Zuſtand nach einer Regel folgt (C. 236. 13.)

2. Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache

und Wirkung (C. 232. M. I, 274.), heisst eben das. Denn eine Veränderung ist der Uebergang aus einem Zustand in den andern; diese Veränderung geschieht, heisst, der neue Zustand wird und der alte Zustand hört auf. Nun ist aber das Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung nichts anders, als dass nichts geschehen, oder kein neuer Zustand werden kann, wenn nicht etwas vor ihm hergehet, worauf der neue Zustand nothwendig und jederzeit, nach einer Regel, folgt.

3. Man kann nicht in der Erfahrung wahrnehmen, dass etwas geschieht, wenn nicht ein anderer Zustand vor dem neuen (werdenden) vorhergeht. Was geschieht, heisst aber eine **Begebenheit**, folglich ist keine Wahrnehmung einer Begebenheit möglich, ohne eine dieser Wahrnehmung vorhergehende Wahrnehmung eines andern Zustandes. Sind nun beide Wahrnehmungen nur **willkührlich** mit einander verknüpft, so kann ich nicht unterscheiden, ob die Folge der einen auf die andere bloss in mir liegt oder subjectiv ist, oder ob sie in dem Object liegt oder objectiv ist, und folglich Jedermann diese Folge wahrnehmen muss, wenn er die Erfahrung macht. Soll nun das letztere statt finden, so muss die Verknüpfung beider Wahrnehmungen und also ihre Folge auf einander **nothwendig** und **allgemein**, d. i. *a priori* seyn. Wenn also die eine Wahrnehmung so beschaffen ist, dass die andere, wenn ich meine Aufmerksamkeit darauf richte, ihr folgen muss, so bin ich sicher, dass diese Folge nicht in mir liegt, dann nenne ich das, was ich zuerst wahrnahm, wenn es die Bedingung enthält, von welcher das folgende so abhängt, dass es erfolgen muss, die **Ursache**, und das, was ich, als nothwendige Folge aus dem Vorhergehenden, darauf wahrnehmen muss, die **Wirkung**. Diesem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung muss aber jede Erscheinung, als meine Vorstellung, unterworfen seyn, weil es mir sonst unmöglich seyn würde, etwas für einen neuen Zustand eines **Dinges** zu erkennen, und nicht bloss für einen neuen Zustand **meines Subjects** in Ansehung **meiner Vorstellungen** (C. 237).

4. Da aber die Natur nichts anders ist, als Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, die mir vermittelst meiner Sinnlichkeit zum Erkennen gegeben, und folglich als Vorstellungen den Gesetzen meines Erkenntnissvermögens (welche in dieser Beziehung Naturgesetze heissen) unterworfen sind; so kann mir in der Natur nichts vorkommen, was nicht einen vorigen Zustand voraussetzte, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgte, d. i. so, dass es den vorhergehenden Zustand als allgemeine Bedingung, unter der es erfolgt, voraussetzt, d. h. nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung geschähe. Es muss aber, nach eben diesem Gesetze, der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen ist (in der Zeit geworden, (da es vorher nicht war). Die Ursache, durch welche etwas geschieht, setzt also selbst in Ansehung dieser ihrer Beschaffenheit wieder etwas Geschehenes voraus, welches nach eben diesem Gesetze (einem Naturgesetze) wiederum einen vorigen Zustand u. s. f. voraussetzt (C. 472).

5. Auch kann dieser Satz, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, nur auf diese und keine andere Art, nehmlich bloss aus der Möglichkeit des Begriffs des Geschehens, als etwas Objectiven, bewiesen werden. Leucipp soll diesen Satz zuerst behauptet haben, aber man findet nicht, dass er einen Beweis dafür gegeben habe, oder geben konnte. Plato stellte ihn wahrscheinlich zuerst, als einen unumstösslichen Satz, deutlich auf; aber einen Beweis für die objective Gültigkeit desselben und eine Untersuchung, wie weit unsere Befugniss geht, denselben anzuwenden, sucht man auch bei ihm vergebens. Er behauptete indessen auch zuerst den bei allen seinen Vorgängern als dunkeles Gefühl zum Grunde liegenden Satz, dass es keinen Rückgang der Ursachen ins Unendliche gebe, und widersprach damit aus einem Bedürfnisse seinem zuerst behaupteten Satze. Die Stoiker versuchten wohl zuerst einen Beweis für den Satz, dass aus Nichts nichts wird, oder alles seine vorhergehende Ursache haben

muſs. Dieſen Beweis führte Chryſipp ſo: Wenn etwas ohne Urſache geſchieht, dann iſt nicht jeder Satz entweder wahr oder falſch. Das ohne wirkende Urſache Vorhandene hat weder Wahrheit noch Unwahrheit*). Völlig einleuchtend iſt dieſer Beweis nicht. Chryſipps Scharfſinn hatte das gewiſs mehr auseinander geſetzt, was die Ciceronianiſche Kürze, als bekannt und klar genug, vorausſetzt; aber dennoch iſt dieſer Beweis richtig. Er ſagt nichts anders als das, was wir (in 3) behauptet haben. Geht nicht vor einer Begebenheit etwas anders (die wirkende Urſache) vorher, worauf ſie nach einer Regel nothwendig folgen muſs, ſo weiſs ich nicht, ob die Folge meiner Vorſtellungen bloſs ſubjectiv oder objectiv iſt, es fehlt mir dann an dem Gegenſtande, mit dem ich ſie vergleichen könnte; denn ich weiſs nicht, ob das, was geſchieht, welches hier der Gegenſtand ſeyn ſoll, nicht mein bloſses Gedankenſpiel iſt, indem die Nothwendigkeit in der Folge der Vorſtellungen fehlt. Nun beſteht Wahrheit oder Unwahrheit in der Uebereinſtimmung meiner Vorſtellungen mit dem Gegenſtande (alſo in der objectiven Gültigkeit, d. i. daſs meine Vorſtellungen nicht bloſs für mich, ſondern für Jedermann gültig ſind, eben darum, weil ſie mit dem Gegenſtande zuſammenſtimmen); da ich nun ohne das Geſetz der wirkenden Urſache (der Cauſalität) keinen Gegenſtand habe, ſo findet bei meinen Sätzen (aſſertoriſchen Behauptungen) weder Wahrheit noch Unwahrheit ſtatt (C. 816).

6. Das Geſchehen iſt ein Daſeyn, vor welchem ein Nichtſeyn des Gegenſtandes vorhergeht (C. 816). Daſs etwas aber auch nicht ſeyn kann, oder das Gegentheil deſſelben möglich iſt, folglich daſs es geſchieht, iſt das Kennzeichen ſeiner Zu-

*) *Cauſas enim efficientes quod non habebit, id nec verum, nec falſum erit.* Cicero *de fato*, 10.

fälligkeit. Wäre nun mit dem Geſchehen, oder dem Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt, gar keine Nothwendigkeit verknüpft, ſo wäre alles zufällig, folglich auch das Geſchehen nicht als etwas Objectives, als etwas in einem Gegenſtande zu erkennen möglich, ſondern als ein bloſses Spiel der Vorſtellungen anzuſehen. Folglich führt auch der Baumgartenſche Beweis für den Satz der Cauſalität (Metaphyſ. §. 218) aus der Zufälligkeit auf unſern Beweisgrund zurück. Denn, die Möglichkeit der Erkenntniſs, daſs etwas ein zufällig vorhandenes Ding iſt, ſetzt ſchon eine mit dem zufälligen Daſeyn verknüpfte äuſsere Nothwendigkeit, d. i. daſs es hat auf das Nichtſeyn folgen oder geſchehen müſſen, alſo eine Urſache voraus (C. 816.). ſ. übrigens Begebenheit, Analogie der Urſache und Wirkung u. Thatſache.

Geſchicklichkeit,

habilitas, *habileté*. Dieſen Namen gebraucht man, um dasjenige in dem Menſchen anzuzeigen, wodurch das Talent geſtärkt und zur innern Vollkommenheit ergänzt wird (P. 70). So heiſst z. B. die durch Uebung erworbene Fertigkeit, phyſikaliſche Experimente zweckmäſsig zu machen, eine Geſchicklichkeit, weil ſie das iſt, was noch zur Naturanlage dazu, dem Talent, hinzukommen muſs. Eine Art der Geſchicklichkeit iſt die Klugheit, denn ſie iſt die Geſchicklichkeit, auf Menſchen und ihren Willen Einfluſs zu haben; ſie muſs erworben werden, und ſtärkt und ergänzt alsdann das Talent oder erſetzt das, was dem Menſchen zur Vollkommenheit hierin noch abgeht (U. XIII). Man kann daher auch ſagen, die Geſchicklichkeit iſt das Ergänzungsſtück (Complement) des Talents zur Vollkommenheit.

2. Soll ein Menſch tauglich ſeyn, Zwecke zu befördern, ſo muſs er dazu nicht bloſs Talent (Naturgabe), ſondern auch Geſchicklichkeit haben. Die-

se Geschicklichkeit kann aber in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter den Menschen, da die größte Zahl der Menschen die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch für diejenigen besorgt, welche Wissenschaft und Kunst bearbeiten. Dies ist aber nur in der bürgerlichen Gesellschaft möglich, denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen (Talente) geschehen (U. 392. f. M. II, 925).

3. Die Geschicklichkeit hat ihre Vorschriften. Man kann diese hypothetische Imperativen, Imperativen der Geschicklichkeit überhaupt nennen, d. i. Regeln, die den Willen unter einer Bedingung (hypothetisch) zur Handlung nöthigen. Die Bedingung ist der Zweck, welcher erreicht werden soll. Z. B. hat Jemand den Zweck, im Alter nicht zu darben, so ist für ihn die Regel nothwendig oder für seinen Willen nöthigend (ein Imperativ): arbeite und spare in der Jugend. Aber diese Regel ist hypothetisch oder bedingt, denn will Jemand nicht vor dem Mangel im Alter sicher seyn, so bedarf er auch der ganzen gegebenen Regel der Geschicklichkeit, sich vor dem Darben im Alter zu schützen, nicht (P. 37.). Hat Jemand den Zweck, vom intermittirenden Fieber frei zu werden, so gebrauche er China.

4. Die Selbstliebe kann zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, sie sind aber bloss theoretische Principien (allgemeine Sätze, welche die Ursachen zu gewissen Wirkungen angeben), z. B. wie derjenige sich eine Mühle auszudenken habe, der gerne Brod essen möchte (P. 46).

5. Bei den Imperativen der Geschicklichkeit überhaupt ist gar nicht die Frage, ob der Zweck vernünftig und gut sei, sondern nur, was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Patienten auf gründliche Art gesund zu machen, und für den Giftmischer, um seinen Feind sicher zu tödten, sind, als

Imperativen der Geschicklichkeit, von gleichem Werth, wenn nur jede dazu dient, ihren Zweck, und so die Absicht des Handelnden, vollkommen zu befördern. Weil man in der frühen Jugend nicht weiss, welche Zwecke uns im Leben aufstossen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu lassen, und sorgen für die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwekken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, dass er diese Absicht einmal haben möchte. Diese Sorgfalt der Eltern ist so gross, dass sie darüber gemeiniglich versäumen, ihren Kindern das Urtheil über den Werth der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen (G. 41. f. M. II, 56).

6. Es giebt aber Einen Zweck, den alle Menschen nach einer Naturnothwendigkeit insgesammt wirklich haben, nehmlich die Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ oder Imperativ kann folglich entweder blofs problematisch seyn, wenn es nehmlich blofs möglich (nicht auch wirklich) ist, dass Jemand diesen Zweck haben möchte; oder assertorisch, wenn dieser Zweck wirklich die Absicht eines Menschen ist. Der Imperativ zur Glückseligkeit ist folglich assertorisch. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlseyn Klugheit, im engsten Verstande, nennen; sie mag nun entweder die Weltklugheit seyn, d. i. die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluss zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, oder die Privatklugheit, d. i. die Geschicklichkeit, alle jene Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, eine Vorschrift der Klugheit, aber doch immer noch hypothetisch. Die Handlung wird nehmlich nicht schlechthin, sondern nur als Mittel (*sub hypothesi*)

zu einer andern Absicht geboten (G. 42. f. M. II, 57).

7. Die hypothetischen Imperativen oder Imperativen der Geschicklichkeit überhaupt (in weiterer Bedeutung) sind also entweder problematische, Regeln der Geschicklichkeit, in engerer Bedeutung; oder assertorische Rathschläge der Klugheit. Man kann die problematischen auch technische d. i. zur Kunst gehörige, die assertorischen auch pragmatische, d. i. zur Wohlfahrt gehörige, Imperativen nennen (G. 43. M. II, 59).

8. Wie sind nun diese Imperativen möglich? Dies bedarf keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unenthehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Diese Imperativen sind, was das Wollen betrifft, analytisch. Denn, in dem Wollen eines Gegenstandes, als meiner Wirkung, wird schon meine Causalität, als handelnder Ursache (d. i. der Gebrauch der Mittel) gedacht. Die hypothetischen Imperativen bestehen immer, wie jedes hypothetische Urtheil, aus zwei Urtheilen, dem Antecedens oder der Bedingung, dem Urtheil, das den Zweck aussagt, und der Consequenz oder der Folge, dem Urtheil, welches das Mittel angiebt (s. Daseyn, 2). Nun wird damit, dass die hypothetischen Sätze für analytisch ausgegeben werden, nur behauptet, dass das Wollen dessen, was die Consequenz angiebt, schon in dem Wollen dessen liegt, was das Antecedens angiebt; aber nicht, dass die Bestimmung der Mittel selbst in der Consequenz schon in der Angabe des Zwecks im Antecedens liege. Die Mittel zu einer gesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Wollens, sondern den Gegenstand wirklich zu machen. Die hypothetischen Imperativen sind also, was das Erkenntniss betrifft, synthetisch; was aber das Wollen betrifft, analytisch. Z. B. Willst du eine begränzte gerade Linie (Fig. 2, AB)

nach einem ſichern Princip in zwei gleiche Theile theilen; ſo errichte auf derſelben (AB) einen gleichſeitigen Triangel (ABC), und halbire den Winkel (ACB) der der gegebenen Linie (AB) gegen über liegt, durch eine ſo weit verlängerte Linie, daſs dieſe die gegebene Linie ſchneide. Dieſes iſt nun ein hypothetiſcher Imperativ. Die Erkenntniſs, daſs wenn man nach der Vorſchrift in der Conſequenz (dem Satze, welcher mit dem Wörtchen ſo anfängt) verfährt, der Zweck in dem Antecedens erreicht (die Aufgabe aufgelöſet) werde, lehrt die Mathematik freilich nur durch ſynthetiſche Sätze, nehmlich durch zwei hypothetiſche Imperativen (Aufgaben mit der Auflöſung) und einen hypothetiſchen Satz (Lehrſatz), den ſie beweiſet. Von dieſen drei Sätzen dienen die beiden erſten zur Auflöſung der Aufgabe, oder ſind die Mittel, den Zweck zu erreichen, und ſind:

α. wenn du auf der begrenzten geraden Linie (AB) einen gleichſeitigen Triangel (ABC) errichten willſt; ſo thue, was im Artikel: Acroamatiſch 1, a. b. c. vorgeſchrieben iſt;

β. wenn du den Winkel (ACB) mit einer geraden Linie halbiren willſt, ſo errichte auch auf der andern Seite der zu halbirenden Linie (AB) einen gleichſeitigen Triangel, und ziehe zwiſchen den Puncten, in welchen die auf der gegebenen Linie errichteten Seiten der beiden Triangel zuſammenkommen (von welchen A der eine Punct iſt, der andere iſt der, welcher gerade gegen über, auf der andern Seite der AB liegt, wo ſich die Kreiſe noch einmal ſchneiden), eine gerade Linie.

Der dritte γ. von jenen drei Sätzen dient zum Beweiſe, daſs das angegebene Mittel zur Erreichung des Zwecks ſicher iſt, und iſt der Satz im Artikel: Axiomen I, 1, a. Wenn in zwei Triangeln u. ſ. w.

Dieſe Sätze ſind nun alle drei ſynthetiſch, denn die Behauptung im Conſequens oder dem Folgeſatze läſst

ſich nicht aus dem Zweck oder dem Satze im Antecedens, aus der Bedingung, durch bloſse Entwickelung, ſondern allein durch Conſtruction finden, wie es von α und γ in den angeführten Artikeln gezeigt wird. Man ſieht übrigens, daſs die beiden ganzen Kreiſe nur ſo ganz, wie ſie hier gezeichnet ſind, zum Beweiſe nothwendig ſind, daſs aber zur Auflöſung der Aufgabe im hypothetiſchen Imperativ, oder zur Erreichung des Zwecks im Antecedens, bloſs kleine Stücke des Kreiſes, da wo ſie ſich ſchneiden, d. i. über und unter der zu halbirenden Linie (AB) zwei Kreuzbogen hinlänglich geweſen wären.

Daſs ich nun aber die Handlung will, die zu dem Zweck, den ich habe oder will, als Mittel dient, oder das Wollen deſſen, was in dem Folgeſatze gelehrt wird, wenn ich den Zweck im Antecedens will, iſt ganz analytiſch. Die allgemeine Formel eines ſolchen hypothetiſchen Imperativs in Anſehung des Wollens iſt immer die: Willſt du A zur Wirkung deiner Handlungen (d. i. iſt A dein Zweck), ſo thue die Handlungen B, ſo thuſt du, was du willſt, oder ſo bewirkſt du A. Wollte nun jemand A, und nicht B, dem müſste A der Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſalität ſeyn und auch nicht. Oder man müſste A wünſchen mit A wollen verwechſeln. Wer aber A will, und folglich auch B, kennt darum, weil er A kennt, noch nicht auch B. Die Wirkungen erkennen heiſst nicht, auch ihre Urſachen erkennen, denn dieſe bleiben uns oft immer verborgen; aber die Wirkungen wollen heiſst auch ihre Urſachen wollen, da die Wirkungen ohne ihre Urſachen nicht möglich ſind (G. 44. f. M. II, 60).

9. Die Imperativen der Klugheit würden mit denen der Geſchicklichkeit, im engeren Sinne des Worts, ganz und gar übereinkommen, und eben ſo wohl analytiſch ſeyn, wenn man nur von der Glückſeligkeit einen beſtimmten Begriff geben könnte. Denn es würde hier eben ſowohl heiſsen, wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäſs nothwendig) die

einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist. Denn obgleich jeder Mensch zur Glückseligkeit zu gelangen wünscht, so kann er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen, was er eigentlich wünsche oder wolle. Die Ursache ist, dass

a. alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind (d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden);

b. gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist.

Nun kann sich auch das einsehendeste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen unmöglich einen bestimmten Begriff von dem machen, was es hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid, Nachstellung und Verdruss könnte er sich dadurch nicht über den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniss und Einsicht, wie viel Uebel, die sich jetzt noch vor ihm verbergen und doch nicht vermieden werden können, wie viel jetzt ihm nicht bekannte Bedürfnisse werden sich ihm dann aufbürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, dass er es immer wünschen, dass es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Cörpers von Ausschweifungen abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, u. s. w. Kurz, um mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen würde, dazu ist Allwissenheit erforderlich. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen. Hieraus folgt, dass die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten. Sie können Handlungen nicht objectiv als praktisch-noth-

wendig darftellen. Sie find folglich eher für Anrathungen (*confilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten, und die Aufgabe, die eines vernünftigen Wefens Glückfeligkeit befördernden Handlungen zu beftimmen, ift völlig unauflöslich. Mithin ift in Anfehung diefer Aufgabe kein Imperativ möglich, der im ftrengen Verftande geböte, eine glücklichmachende Handlung zu thun. Denn Glückfeligkeit ift nicht ein Ideal der Vernunft, fondern der Einbildungskraft, das blofs auf empirifchen Gründen beruht, von denen man die Beftimmung einer die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreichenden Handlung vergeblich erwartet. Gefetzt aber, die Mittel zur Glückfeligkeit liefsen fich ficher angeben, fo würde diefer Imperativ der Klugheit ein analytifch - praktifcher Satz feyn. Denn er ift von dem Imperativ der Gefchicklichkeit dadurch unterfchieden, dafs bei diefem der Zweck blofs möglich (problematifch), bei dem Imperativ der Klugheit aber, durch Natur und Vernunft, wirklich gegeben (affertorifch) ift. Beide aber gebieten blofs die Mittel zu dem Zweck, den man wirklich zur Abficht hat oder will. Folglich ift der Imperativ in beiden Fällen analytifch, da er das Wollen der Mittel für den gebietet, der den Zweck will (G. 45. ff. M. II, 61).

Kant. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. S. 37. — S. 46. — S. 70.

Deff. Critik der Urtheilskr. Einleit. XIII. — II. Th. §. 83. S. 392.

Deff. Grundleg. zur Metaph. der Sitt. II. Abfchn. S. 41. ff.

Gefchmack,

γευσις, in der engern oder eigentlichen Bedeutung des Worts, Sinn des Schmeckens, Sinn des Gefchmacks, Gefchmacksfinn, *guftus*, *guftatus*, *facultas guftandi*, *goût*. Die Eigenfchaft

eines Organs, der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, von gewiſſen aufgelöſeten Materien im Eſſen oder Trinken ſpecifiſch afficirt zu werden (A. 184). Er iſt einer der fünf äuſsern Organſinne, und zwar der eine von den beiden, die mehr ſubjectiv als objectiv ſind, d. i. deren Vorſtellung mehr die des Genuſſes, als der Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes iſt (A. 47). Er iſt aber in ſeinem Gebrauche entweder bloſs als Unterſcheidungsgeſchmack oder auch zugleich als Wohlgeſchmack zu verſtehen. Durch den Unterſcheidungsgeſchmack erkennen wir z. B., ob das Gekoſtete ſüſs oder bitter iſt; durch den Wohlgeſchmack fühlen wir, ob das Süſse oder Bittere angenehm oder unangenehm ſei. Der erſtere kann allgemeine Uebereinſtimmung in der Art, wie gewiſſe Materien zu benennen ſind, der letztere aber kann niemals ein allgemeines Urtheil abgeben; daſs nehmlich z. B. dasjenige Bittere, was mir angenehm iſt, auch Jedermann angenehm ſeyn werde. Der Grund davon iſt klar; weil Luſt oder Unluſt nicht zum Erkenntniſsvermögen in Anſehung der Objecte gehören, ſondern Beſtimmungen des Subjects ſind, alſo äuſsern Gegenſtänden nicht beigelegt werden können (A. 184).

2. Durch den Geſchmack empfinden wir den äuſſern Gegenſtand nur in der Berührung der Zunge, des Schlundes und des Gaumens, oder den Geſchmack (*ſapor*, *guſtabile*, γευστον) deſſelben. Dieſer Sinn iſt mit dem Geruch nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen ſtumpfen Geſchmack. Oft verlieren ſich die Empfindungen beider Sinne ganz in einander, ſ. Geruch 2. Man kann ſagen, daſs der Geſchmack durch Salze (flüchtige und fixe) afficirt werde. Dieſe Salze werden durch die Flüſſigkeit im Munde aufgelöſet, dringen ſodann in das Organ ein, und laſſen ihm ſo ſeine ſpecifiſche Empfindung zukommen durch die Nervenwärzchen, welche ſich im Munde und Gaumen, beſonders aber an der Oberfläche der Zunge befinden, und Geſchmackkörner

genannt werden. Sie sind von Marcellus Malpighi und Lorenz Bellin zuerst entdeckt worden. Diese Empfindungen des Geschmacks erhalten wir also durch chemischen Einfluss, und bekommen dadurch weniger eine Wahrnehmung, als einen Genuss (innigste Einnehmung). Daher kommt es, dass der Ekel, ein Anreiz, sich des Genossenen durch den kürzesten Weg, den Speisecanal, zu entledigen (sich zu erbrechen), als eine so starke Vitalempfindung dem Menschen beigegeben worden; weil jene innigliche Einnehmung (der Genuss) dem Thiere gefährlich werden kann (A. 51. f.).

3. Der Geschmack ist geselliger als der Geruch, denn der Gast kann unter vielen Schüsseln oder Bouteillen eine nach seiner Behaglichkeit wählen, ohne dass Andere genöthigt werden, davon mit zu geniessen. Den Geruch hingegen müssen Andere mitgeniessen, sie mögen wollen oder nicht — Schmutz scheint nicht sowohl durch das Widrige für die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Gestank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch die einsaugenden Gefässe des Mundes oder des Schlundes ist nicht so inniglich, als die durch den Geruch (in die Lungen). — Dieser Genusssinn ist darum wichtig, weil er hindert, dass wir nicht faulende Sachen zur Nahrung brauchen (A. 53. f.).

4. Der Sinn des Geschmacks hat den ihm eigenthümlichen Vorzug, dass er die Geselligkeit im Geniessen befördert. Ueberdem beurtheilt er auch schon bei der Pforte des Eingangs der Speisen in den Darmcanal die Gedeihlichkeit derselben zum voraus; denn diese ist mit der Annehmlichkeit im Genusse verbunden, wenn Ueppigkeit und Schwelgerei den Sinn nur nicht verkünstelt hat (A. 54). Uebrigens gilt auch vom Geschmack das, was im Artikel Geruch, 6. von diesem Sinn ist gesagt worden.

Kant. Anthropol. §. 14. S. 47. — §. 18. S. 51. ff. — §. 67. S. 184.

Geſchmack,

in weiterer, uneigentlicher oder fügirlicher Bedeutung des Worts, Geſchmacksvermögen, *guſtus ſignificatu latiori*, *ſenſus aeſtheticus*, *ſapor*, *palatum*, *naſus*, *goût*. Ein ſinnliches Beurtheilungsvermögen, deren es mehrere giebt, z. B. das Beurtheilungsvermögen des Erhabenen. Der Geſchmack in dieſem weitern uneigentlichen Sinne des Worts iſt das Vermögen, durch eine Luſt zu urtheilen. Er iſt aber entweder der empiriſche Geſchmack, Sinnengeſchmack, das Gefühl der Luſt und Unluſt (*guſtus reflexus*); oder der ideale, vernünftelnde Geſchmack, Reflexionsgeſchmack, die äſthetiſch reflectirende Urtheilskraft, der äſthetiſche*) Gemeinſinn, der Geſchmack in engerer uneigentlicher Bedeutung des Worts (*guſtus reflectens*, *ſenſus communis aeſtheticus*). Von dem erſtern, durch den wir etwas als angenehm oder unangenehm beurtheilen, iſt ſchon im Artikel Gefühl der Luſt und Unluſt gehandelt worden. Der Reflexionsgeſchmack, oder Geſchmack in der gewöhnlichen, aber uneigentlichen Bedeutung des Worts, iſt das Vermögen der Beurtheilung des Schönen in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt (A. 154. f. U. 3*), und von dieſem ſoll in gegenwärtigem Artikel gehandelt werden. Dies Geſchmacksvermögen, als eine äſthetiſche Urtheilskraft, unterſucht Kant hauptſächlich in der Critik der Urtheilskraft; aber nicht zur Bildung und Cultur dieſes Vermögens, ſondern bloſs in transſcendentaler Abſicht, d. i. um zu zeigen, wie ein ſolches Vermögen *a priori* möglich iſt (U. IX). Bisweilen nimmt man das Wort Geſchmack in einem noch engern Sinne, nach welchem man nur den Menſchen Geſchmack zugeſteht, bei denen dieſes Vermö-

*) Zum Unterſchiede von dem gemeinen Menſchenverſtande, den man den logiſchen Gemeinſinn (*ſenſus communis logicus*) nennen kann.

gen hinlänglich cultivirt oder entwickelt und ausgebildet ist, so dass sie das Schöne mit Richtigkeit und Fertigkeit beurtheilen und auch ihren eigenen Kunstproducten diese Eigenschaft geben können.

2. Man nennt dasjenige schön, was in der blossen Beurtheilung gefällt (U. 15), wenn man gleich keinen Begriff von dem (schönen) Dinge hat, d. i. nicht weiss, was es ist, oder wozu es dienen soll, s. Schön. Es muss aber das Schöne von dem Angenehmen unterschieden werden. Das Angenehme gefällt zwar auch, allein nicht, wie das Schöne, in der blossen Beurtheilung, sondern den Sinnen in der Empfindung. Eine Rose ist schön, aber sie riecht mir angenehm. Das Schöne gefällt, es hat in der Beurtheilung bloss meinen Beifall; aber das Angenehme vergnügt*), es erzeugt Neigung und befriedigt sie, s. Angenehm. Also vergnügt das Schöne, als solches, d. i. wenn es nicht ausser der Schönheit noch etwas hat, was die Sinne reitzt, nicht; sondern es gefällt (U. 10). Man kann die Lust, welche mit dem Begehren des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl mit Lust afficirt, nothwendig verbunden ist, praktische Lust nennen, sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren seyn; dagegen würde man die Lust, die nicht nothwendig mit dem Begehren des Gegenstandes verbunden ist, die also nicht nothwendig eine Lust an dem Daseyn (der Existenz) des Gegenstandes der Vorstellung ist, sondern bloss an der Vorstellung allein haftet, bloss contemplative (beschauliche) Lust, unthätiges Wohlgefallen nennen können. Ein solches freies (nicht durch ein In-

*) Es ist ein grosser Verderb für die Künste, sagt Plato, wenn man das Vergnügen zum einzigen Maasstabe der Beurtheilung nimmt. Man macht dadurch wirklich den grossen Haufen zum Richter über das Schöne der Kunst, und man gewöhnt sich, demselben zu schmeicheln, und nach seinen Wünschen die Werke der Kunst einzurichten — Nur das Wohlgefallen, welches gebildete und edle Menschen empfinden, kann zur Beurtheilung dienen. Tennemann System der Platon. Philos. 4. B. Anhang. S. 274.

tereſſe, weder das der Sinne, noch das der Vernunft erzwungenes) Wohlgefallen heiſst Gunſt*). Das Gefühlsvermögen letzterer Art von Luſt (K. III), der gleichſam formale Sinn, durch den wir dieſes Wohlgefallens, dieſer ſinnlichen Luſt an Gegenſtänden, die in der bloſſen Reflexion über ſie gefallen (T. 79) empfänglich ſind, iſt der Geſchmack. Wenn die Schönheit, wie an ſeinem Ort bewieſen wird, ſ. Schön, etwas Wirkliches iſt, und nicht bloſs in der Einbildung beſteht, ſo iſt auch der Geſchmack ein im Gemüth wirklich vorhandenes und von jedem andern unterſchiedenes Vermögen. Da das Schöne nun vom Geſchmack durch eine Luſt, und nicht durch einen Begriff beurtheilt wird, weil es ſonſt der Verſtand, als das Vermögen der Begriffe, wäre, welcher das Schöne beurtheilte, und nicht der Geſchmack; ſo erkennt der Geſchmack das Schöne nicht, und iſt, im ſtrengſten Sinne des Worts Erkennen, kein Vermögen zu erkennen (ob man ihn wohl, im weitern Sinne des Worts Erkennen, da es ſo viel heiſst, als überhaupt Vorſtellungen von etwas, den Gegenſtand betreffendes, haben, wenn es auch nur ein Gefühl iſt und alſo unſern Zuſtand, in Beziehung auf den Gegenſtand, betrifft, als äſthetiſche Urtheilskraft zu den Erkenntnifsvermögen zählen kann). Das Schöne iſt kein Gegenſtand der Erkenntniſs (von welchem man durch Begriffe Vorſtellungen bekommen könnte), ſondern des Wohlgefallens; auch ſchauet der Geſchmack nicht an, ſondern beurtheilt nur den Gegenſtand durch eine Luſt in der reflectirten Anſchauung deſſelben. Der Geſchmack liefert uns alſo gar keine Erkenntniſs, und das Wohlgefallen am Schönen gründet ſich nicht auf Erkenntniſs.

3. Die Hauptſache bei dieſem Vermögen iſt aber, daſs die Luſt, durch welche daſſelbe das Schöne beurtheilt, als nothwendig mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbunden beurtheilt wird. Was aber nothwendig iſt, das

*) Plato nennt ſchon das Wohlgefallen am Schönen Gunſt χαρις), de Legib. II.

gilt auch **allgemein**, d. i. nicht bloſs für das Subject*) welches dieſe Form, welche ſchön heiſst, auffaſst, ſondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Daher kann man den **Geſchmack** auch ſo erklären, daſs er **das Vermögen iſt, durch eine Luſt allgemeingültig zu urtheilen** (U. XLV). Der Geſchmack iſt folglich, weil Allgemeinheit und Nothwendigkeit (die Kennzeichen, daſs etwas *a priori* iſt) mit ſeinen Urtheilen verbunden iſt, ein Vermögen *a priori*. Da nun der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen des Schönen iſt, und man ein Urtheil darüber, ob etwas ſchön oder häſslich ſei, ein **Geſchmacksurtheil** nennt, ſo läſst ſich die Beſchaffenheit dieſes Vermögens bloſs aus der Beſchaffenheit der **Geſchmacksurtheile** und aus der Natur des **Schönen** einſehen, daher verweiſe ich hier auf die Artikel: **Geſchmacksurtheil** und **Schön**, wo zu den meiſten Behauptungen in dem gegenwärtigen Artikel die Gründe zu finden ſind. Aus dem, was dort gezeigt wird, kann man ſich überzeugen, daſs der **Geſchmack** auch **das Vermögen iſt, einen Gegenſtand oder eine Vorſtellungsart, durch ein Wohlgefallen oder Miſsfallen, ohne alles Intereſſe zu beurtheilen****). Denn wir finden am Gegenſtande nur dann **Intereſſe**, d. i. Wohlgefallen am Daſeyn deſſelben, wenn es Reiz für uns hat, d. h. uns **angenehm** iſt oder

*) **Plato** ſagt ſchon: **das Schöne iſt nicht für dieſen ſchön und für dieſen häſslich**, ὡς τισι μεν ου καλον, τισι δε αισχρον. Sympoſ.

) **Batteux (Einleitung in die ſchönen Wiſſenſch. I. Th. 2 Abſchn. III.) giebt daher ſehr unrichtige Geſetze des Geſchmacks, z. B. daſs an den Gegenſtänden, die uns die Künſte darſtellen, dieſes die vornehmſte Eigenſchaft ſeyn müſſe, **daſs ſie intereſſant ſeyn**. Beſſer ſagt ſchon **Plato**: **es iſt ein reines und unintereſſirtes Wohlgefallen**, welches man empfindet, wenn man z. B. eine regelmäſsige Cirkelfigur anſchauet, denn man nimmt dabei auf gar keine Beziehung oder irgend ein Verhältniſs Rückſicht, ſondern betrachtet nur allein die Figur. **Tennemann** Syſtem der Platon. Philoſophie. 4 B. Anhang. S. 276.

durch Sinnenempfindung gefällt. Nur in der Gesellschaft wird es interessant Geschmack zu haben, d. h. die Gesellschaft bringt ein Interesse am Schönen hervor, wovon der Grund (in 13) angezeigt werden wird (U. 7*). Was das Interesse der Neigungen beim Angenehmen betrifft, so sagt Jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur essbar ist. Mithin beweiset ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfniss befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter Vielen Geschmack habe, oder nicht. Wo aber das Sittengesetz spricht, da giebt es, in Rücksicht auf das Gesetz, weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei; und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurtheilung Anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äussern. Denn die moralische Denkungsart enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniss hervor, dahingegen der Geschmack in den äussern Sitten mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an einen zu hängen (U. 16. M. II. 458).

Hieraus kann man nun auch beurtheilen, in welchen Fällen die gemeine Regel: dass man über den Geschmack nicht streiten könne, richtig oder unrichtig ist. Was für den Einen Reitz hat, das hat es darum nicht auch für den Andern; folglich wäre es Thorheit darüber zu streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht. Denn das Urtheil, ob etwas angenehm sei, ist ja nicht logisch, oder ein solches, wodurch wir den Gegenstand vermittelst eines Begriffs, sondern ästhetisch, oder ein solches, wodurch wir den Gegenstand vermittelst einer Lust, und zwar bei dem Angenehmen vermittelst einer Sinnenlust beurtheilen. In Ansehung des Angenehmen gilt also der Grundsatz: ein Jeder hat seinen eigenen Geschmack, nehmlich Sinnengeschmack*), aber nicht Reflexions-

*) „Einige, sagt Batteux (a. a. O. IV.) mögen das Fröhliche, andere das Ernsthafte, diese das Naive, jene das Grosse, das Majestätische

geſchmack. Weiter ausgeführt findet man dieſes im Artikel Angenehm**). Dahingegen tadeln wir Andere, wenn ſie das nicht ſchön finden, was wir für ſchön erklären, und ſprechen ihnen den Geſchmack ab, ob wir wohl verlangen, daſs ſie ihn haben ſollen, indem wir durch unſer Geſchmacksurtheil Allgemeinheit ausſagen, d. h. wollen, daſs Jedermann ſo urtheilen ſoll, wie wir. Und in ſo fern kann man nicht ſagen, ein Jeder hat ſeinen beſondern Geſchmack, nehmlich Reflexionsgeſchmack. Denn das würde ſo viel heiſsen, als, es giebt gar keinen Reflexionsgeſchmack, d. i. ein ſolches äſthetiſches (d. i. durch ein Gefühl mögliches) Urtheil, welches auf Jedermanns Beiſtimmung rechtmäſsigen Anſpruch machen könnte, iſt unmöglich (U. 20). Wie aber Allgemeinheit bei der Beurtheilung durch ein Gefühl möglich ſei, beruhet zum Theil auf der Auflöſung der Aufgabe, ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jenem vorhergehe. Dieſe Auflöſung iſt der Schlüſſel zur Critik des Geſchmacks und findet ſich im Artik. Geſchmacksurtheil, 2. c.

4. Vom Geſchmack als einer Art von Gemeinſinn*) (*ſenſus communis*). Man giebt der Urtheilskraft oft, aber fälſchlich, den Namen eines Sinnes, und

lieben. Es ſei einem Jeden erlaubt, hierin ſeinen eigenen Geſchmack zu haben", d. h. Sinnengeſchmack. Für den einen hat nehmlich das Fröhliche mehr Reitze, als das Ernſthafte u. ſ. w., d. i. er findet das eine nicht ſchöner, ſondern angenehmer, als das andere. In dieſer Bedeutung ſpricht man von dem Geſchmack am Wunderbaren, an den Ritterromanen u. ſ. w. und meint damit, daſs eine gewiſſe Einhelligkeit herrſche, ſich am Wunderbaren, an Ritterromanen zu vergnügen. Es iſt eine gewiſſe Stimmung des Gefühls herrſchend, die den Ritterromanen einen Sinnenreitz giebt; das iſt aber nicht Schönheit.

**) Wie es zu erklären iſt, daſs man auch in der Beurtheilung des Angenehmen zuweilen einigen den Geſchmack abſpricht, findet man im Artikel: Angenehm, 3.

*) Hume ſagt (Abhandlung über die Geſchmacksregel): es giebt in der That eine Art von „Gemeinſinn (*ſens commun*), welcher dem

redet z. B. von einem Wahrheitssinne, Sinne für Anständigkeit u. s. w. Daher hat auch der gemeine Menschenverstand die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (*sensus communis*) belegt zu werden, so dass man unter dem Wort gemein das, was man allenthalben antrifft (*vulgare*) versteht (U. 156. M. II, 643). Da das Geschmacksurtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, und dennoch nicht durch einen Begriff, sondern durch ein Gefühl, also vermittelst eines Sinnes*) urtheilt, so muss dieser Sinn, welcher eben der Geschmack heisst, ein Gemeinsinn (*sensus communis*) seyn, d. h. ein solcher, durch welchen es möglich ist, dass alle Subjecte dasselbe Gefühl bei der Anschauung des Gegenstandes haben, so dass sie sich einander ihr Gefühl eben so mittheilen können, wie man sich einander Begriffe mittheilt, so dass wir das Schöne, als solches, dadurch allgemeingültig beurtheilen können (M. II, 644. U. 157). Man kann daher den Geschmack auch so erklären: er sei das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung, ohne Vermittelung eines Begriffs, allgemein mittheilbar macht (M. II, 646. U. 160); oder, er sei das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit einer gegebenen Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, *a priori* zu beurtheilen (M. II, 648. U. 161).

Aus der Zergliederung des Geschmacksurtheils, die man im Artikel Geschmacksurtheil, 5. findet, folgt

Satze: über den Geschmack läst sich nicht streiten, entgegen ist, wenigstens ihn modificirt und einschränkt. Wenn Jemand, in Ansehung des Genies und der Eleganz, Bunyan dem Addison an die Seite setzen wollte, so würde man dies eben so unsinnig finden, als wenn er einen Fischteich mit dem Ocean vergleichen wollte.

*) *Omnes enim tacito quodam sensu, sine ulla arte, aut ratione, quae sint in artibus ac rationibus recta ac prava, diiudicant, idque cum faciunt in picturis, et in signis, et in aliis operibus, ad quorum intelli-*

ferner das Reſultat, daſs der Geſchmack ein Beurtheilungsvermögen in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft ſei. Unter der freien Geſetzmäſsigkeit wird aber verſtanden, daſs die Einbildungskraft nicht nach einem gewiſſen Geſetze zu verfahren genöthigt werde, welches ihr von einem andern Vermögen vorgeſchrieben werde, welches der Fall wäre, wenn das Product der Einbildungskraft (die Anſchauung) der Form nach, durch Begriffe, beſtimmt, das iſt erkannt, würde, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll, z. B. ein Tempel, oder zum Aufbewahren (ein Schrank), oder eine Handlung der Gerechtigkeit. Aber alsdann iſt das Wohlgefallen daran, wie im Artikel Geſchmacksurtheil gezeigt wird, nicht das am Schönen, ſondern am Guten. Denn alsdann beurtheile ich den Gegenſtand nach ſeiner Vollkommenheit in Anſehung ſeines Zwecks, entweder des äuſsern (deſſen, wozu er dienen ſoll, das Nützliche**) oder des innern (deſſen, was er ſeyn ſoll, das Zweckmäſsige. Die Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu dem letztern

gentiam a natura minus habent inſtrumenti; tum multo [1]oſtendunt magis in verborum, numerorum, vocumque iudicio, quod ea ſunt in communibus infixa ſenſibus neque earum rerum quemquam funditus natura voluit expertem. Cicero de Orat. lib. III. 50.

**) Daſs das Schöne nichts anders als das Nützliche (χρησιμον) ſei, iſt eine alte Behauptung, die ſchon Plato (*Hippias major*) verwirft. Dann wären, ſagt Plato, die Augen ſchön, wenn ſie ſehen können. Allein auch böſe Handlungen, dergleichen die meiſten menſchlichen ſind, entſpringen aus einem Vermögen dazu, und dieſes Vermögen Böſes zu thun wäre dann ſchön; das Nützliche und Brauchbare iſt daher nicht ſo ſchlechthin das Schöne. Und wenn man auch noch das Merkmal hinzuſetzte, das zu einem guten Zweck Nützliche (ωφελιμον) ſei das Schöne, ſo würde doch dieſe Erklärung noch nicht befriedigen, denn da würde das Schöne die Urſache von dem Guten ſeyn; da aber Urſache und Wirkung ganz von einander verſchieden ſind, ſo würde das Schöne nicht gut, und das Gute nicht ſchön ſeyn können — Baumgarten (Metaph. §. 452) erklärt den Geſchmack, er ſei die Fertigkeit, die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ſinnlich zu beurtheilen.

Zwecke iſt die **formale** Vollkommenheit. Da aber die Beurtheilung derſelben durch den Begriff des innern Zwecks allein möglich iſt, ſo giebt ſie ein **Erkenntniſs** - aber kein Geſchmacksurtheil (U 69.)*).

5. Der Geſchmack hat auch das Weſentliche, daſs ſeine Urtheile nicht auf fremden Urtheilen beruhen, nicht auf Stimmenſammlung und Herumfragen; ſondern auf dem eigenen freien Ausſpruch des durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt urtheilenden Subjects. Jeder beurtheilt das Schöne oder Häſsliche nach ſeinem eigenen Geſchmack. Und dennoch urtheilt er nicht durch einen Begriff, ſo daſs der Verſtand durch denſelben die Uebereinſtimmung der Urtheilenden erzwingen könnte. Hieraus folgt, daſs der Geſchmack

α. lauter **einzelne** Urtheile fällt; weil ſie durch ein Gefühl gefällt werden, und daſs dieſe einzelnen Urtheile dennoch **Allgemeingültigkeit** fordern, folglich *a priori* ſind; daſs er nur

β. Urtheile fällt, die (jener Allgemeingültigkeit wegen) **Nothwendigkeit** haben, die aber doch von keinem Begriffe abhängt, folglich nicht bewieſen werden kann, ſo daſs die Einſtimmung Anderer erzwungen werden könnte.

*) Batteux (a. a. O.) hat es alſo ſehr ſchlecht getroffen, wenn er ſagt: „die ſchöne Natur, ſo wie ſie durch Künſte dargeſtellt wird, muſs unſerm **Verſtande** ſchmeicheln, dadurch daſs ſie uns Gegenſtände darſtellt, die an ſich ſelbſt **vollkommen** ſind und die unſern Begriff erweitern und vollkommen machen; dieſs iſt das **Schöne** — —" „Es ſcheint mir unmöglich zu ſeyn, mich hier in eine noch tiefere Unterſuchung über das Weſen des **Schönen** — einzulaſſen, und zu zeigen, daſs die **Schönheit** in dem Verhältniſſe der **Mittel zu ihrem Endzwecke** beſtehe; daſs ein **ſchöner** Cörper derjenige ſei, deſſen Gliedmaſsen eine ſo richtige Bildung und Stellung haben, als nöthig iſt, um alle Bewegungen, die er machen ſoll, bequem auszurichten, und daſs die **Annehmlichkeit** dieſer Bewegungen darin beſtehe, wenn ſie eben ſo genau als leicht ausgeführt werden können."

(M. II, 615. U. 135). Die Auflösung dieser logischen Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils wird allein hinreichen, die Wirklichkeit eines solchen Vermögens in uns zu zeigen und es als ein natürliches Vermögen darzustellen. Wir wollen aber erst diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks durch Beispiele erläutern (U. 135. M. II, 616). Man vergleiche aber hiermit den Artikel: Geschmacksurtheil, 8.

6. Der Geschmack macht auf Autonomie Anspruch, er läſst sich nicht durch fremden Ausspruch sein Urtheil vorschreiben. Ein junger Dichter behauptet daher lieber, daſs das ganze Publicum einen falschen Geschmack habe, als daſs er zugeben sollte, sein Gedicht sei nicht schön (U. 137). Daſs man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreiset und classisch nennt, scheint zwar anzuzeigen, daſs die Quellen des Geschmacks *a posteriori* seyn; daſs man folglich den Geschmack nicht als Naturvermögen schon habe, sondern erst als künstliches Vermögen erwerbe, und daſs der Geschmack also keine Autonomie habe. Allein alle Vermögen und Talente, selbst die Vernunft, bedürfen des Einflusses exemplarischer Vorgänger zur Nachfolge, und der Geschmack ist gerade dasjenige Vermögen, welches, weil sein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Cultur am längsten im Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurück zu fallen (U. 138. f. M. II, 621).

7. Der Geschmack läſst sich nicht durch Beweisgründe bestimmen. Es kann Jemand durch das Urtheil vieler Andern an der Richtigkeit seines eigenen Geschmacks zu zweifeln verleitet werden, aber er sieht dabei dennoch ein, daſs der Beifall der Menge kein gültiger Beweis in der Beurtheilung des Schönen sei. Also giebt es keinen Erfahrungsgrund dafür, daſs etwas schön sei. Wenn ferner ein Schauspiel meinem Geschmack nicht behagen will, so mag man mir die ältesten und berühmtesten Critiker des Geschmacks dafür anführen,

daſs es ſchön ſei, es überzeugt mich nicht; zum Beweiſe, daſs in Sachen des Geſchmacks keine Gründe *a priori* gelten, wie in Sachen des Verſtandes oder der Vernunft (U. 141). Es ſcheint, man habe auch deswegen dieſem äſthetiſchen Beurtheilungsvermögen den Namen des Geſchmacks (*guſtus*) gegeben; ein Ausdruck, der bloſs auf ein gewiſſes Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterſcheidung ſowohl als die Wahl genieſsbarer Dinge durch daſſelbe hinweiſet. Denn ein Jeder verſucht den Wohlgeſchmack (*ſapor*) eines Gerichts an ſeiner eigenen Zunge und an ſeinem eigenen Gaumen, und fällt darnach, und nicht nach Anderer Ausſpruch, ſein Urtheil*) (U. 141. M. II, 625). Das Geſchmacksurtheil hat eben daher auch immer ein einzelnes Ding (Individuum, ein Ding in der Anſchauung) zum Subject, es iſt ein einzelnes Urtheil. Beziehe ich eine ganze Art von Dingen auf den Geſchmack, ſo daſs dieſe Beziehung das Prädicat der ganzen Art wird, ſage ich nicht, dieſe Tulpe, ſondern, alle Tulpen ſind ſchön, ſo iſt das ſchon ein logiſches Urtheil und kein Geſchmacksurtheil (U. 142).

Es iſt kein objectives Princip des Geſchmacks möglich. Dieſer Satz will ſagen: es giebt kein ſolches Grundgeſetz des Geſchmacks, als Batteux

*) Mit dieſer Ableitung läſst ſich eine andere (A. 188. f.) ſehr wohl vereinigen. Es iſt, ſagt Kant, keine Lage, wo die Wirkſamkeit der Sinnlichkeit und des Verſtandes, in einem Genuſſe vereinigt, ſo lange fortgeſetzt und ſo oft mit Wohlgefallen erneuert werden kann, als die, wenn man ſich bei einer guten Mahlzeit in guter Geſellſchaft befindet. Die erſtere wird aber hier nur als Vehikel der Unterhaltung der letztern angeſehen. Der äſthetiſche Geſchmack des Wirths zeigt ſich nun in der Geſchicklichkeit allgemeingültig zu wählen, welches er aber durch ſeinen eigenen Sinn nicht bewerkſtelligen kann, weil Andere ſich andere Speiſen oder Getränke, Jeder nach ſeinem Privatſinn, auswählen werden. Er ſieht alſo bei ſeiner Veranſtaltung auf Mannichfaltigkeit, damit für Jedes Sinn etwas angetroffen werde, welches eine comparative Allgemeingültigkeit giebt. So hat das Organgefühl durch einen beſondern Sinn den Namen für ein ideales Gefühl, nehmlich einer ſinnlich-allgemeingültigen Wahl überhaupt hergeben können.

(Einl. in die ſchönen Wiſſenſch. I Th. 2. Abſchn.) und Andere geſucht haben, keine ſolche allgemeine und nothwendige Geſchmacksregel, nach welcher Jedermann ſogleich prüfen und entſcheiden kann, ob etwas ſchön oder häſslich ſei. Folgendes iſt der Beweis für dieſe Behauptung. Ein ſolches Principium oder Grundgeſetz iſt unmöglich. Denn ich muſs unmittelbar an der Vorſtellung des Gegenſtandes, wenn ich ihn für ſchön oder häſslich erklären ſoll, Luſt oder Unluſt empfinden; dieſe Luſt oder Unluſt kann mir aber durch keine Beweisgründe angeſchwatzt werden (U. 143. M. II, 627). In dem Art. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems 2. a. 3. iſt gezeigt worden, daſs die Beurtheilung eines Gegenſtandes durch Geſchmack ein Urtheil giebt über die Einſtimmung oder den Widerſtreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes. Alſo iſt der Geſchmack nichts anders, als das Vermögen, einen Gegenſtand vermittelſt der Aufmerkſamkeit auf dieſe Einſtimmung oder dieſen Widerſtreit bei der Auffaſſung des Objects, welche Aufmerkſamkeit (Reflexion) immer ein Gefühl zur Folge hat, durch die Ausſage dieſer Einſtimmung oder dieſes Widerſtreits (d. i. durch die Prädicate ſchön oder häſslich) zu beſtimmen.

Der Geſchmack iſt ein Vermögen der geſellſchaftlichen Beurtheilung äuſserer Gegenſtände in der Einbildungskraft. Denn die Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus. Hier, in der Darſtellung und Wahrnehmung des Schönen in der Geſellſchaft, fühlt nun das Gemüth ſeine Freiheit, im Spiel der Einbildungen (alſo in der Sinnlichkeit), denn die Geſelligkeit (Socialität) mit andern Menſchen ſetzt Freiheit voraus, und das Gefühl dieſer Freiheit iſt Luſt. Aber die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt für Jedermann, durch welche die Wahl mit Geſchmack (die des Schönen) ſich von der Wahl durch bloſse Sinnesempfindung (der des bloſs ſubjectiv Gefallenden, des Materialen der Vorſtellung des Gegen-

ſtandes oder Angenehmen) unterſcheidet, führt den Begriff eines Geſetzes bei ſich; denn nur nach einem Geſetze (einer nothwendigen, folglich allgemeingültigen Regel) kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurtheilenden allgemein ſeyn. Das Vermögen der Vorſtellung des Allgemeinen iſt der Verſtand. Alſo iſt das Geſchmacksurtheil ſowohl ein äſthetiſches als ein Verſtandesurtheil, aber in beider Vereinigung, mithin kein reines Verſtandesurtheil und auch kein reines äſthetiſches Urtheil. Hieraus ſieht man nun deutlich ein, was das heiſst, der Geſchmack beurtheilt den Gegenſtand in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (4). Der Geſchmack ſpricht alſo eigentlich ab über die Vereinbarkeit des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen zu einer Anſchauung durch die freie (productive) Einbildungskraft und Verſtand, da nun die Anſchauung bloſs die Form, aber nicht die Empfindung des Mannichfaltigen betrifft, ſo geht das Wohlgefallen oder Miſsfallen im Geſchmacksurtheil auch nur auf die Form. Der Reflexionsgeſchmack beurtheilt bloſs die Form, der Sinnengeſchmack bloſs die Empfindung äſthetiſch. Man kann alſo den Geſchmack ſo erklären: Geſchmack iſt das Vermögen der äſthetiſchen Urtheilskraft, allgmeingültig zu wählen (A. 186. f.). Die Critik des Geſchmacks iſt folglich nur, wenn ſie das allgemeingültige Wohlgefallen oder Miſsfallen an der Form der Gegenſtände in Beiſpielen zeigt, die Kunſt, oder, wenn ſie die Möglichkeit einer Beurtheilung der Schönheit und Häſslichkeit des Gegenſtandes von der Natur der Erkenntniſsvermögen ableitet, die Wiſſenſchaft, die Einhelligkeit oder Miſshelligkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft bei einer gegebenen Vorſtellung unter Regeln zu bringen. Dies ſind aber nicht Regeln, nach welchen wir das Schöne beurtheilen können, ſondern nur Regeln des Verhaltens bei der Beurtheilung des Schönen, um uns vor der Verwechſelung des Schönen mit dem Angenehmen, Nützlichen, Vollkommenen oder Sittlichguten zu hüten. Dieſe Wiſſenſchaft, eigentlich Unterſuchung eines Vermögens in uns (des Geſchmacks), aber nicht Sy-

ſtem von Erkenntniſſen, hat Kant in der Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft geliefert. Sie entwickelt und rechtfertigt das ſubjective, oder in dem urtheilenden Subject liegende, Princip des Geſchmacks, als ein Princip *a priori* der Urtheilskraft (9). Die Critik des Geſchmacks als Kunſt ſucht bloſs die phyſiologiſchen (hier pſychologiſchen, mithin) Regeln in der Erfahrung, nach denen der Geſchmack wirklich verfährt, (ohne daſs in dieſer Kunſt von der Möglichkeit dieſer Regeln die Rede iſt), auf die Beurtheilung der Gegenſtände des Geſchmacks anzuwenden, und critiſirt die Producte der ſchönen Kunſt, ſo wie der Geſchmack das Vermögen ſelbſt iſt, ſie zu beurtheilen (U. 144. M. II, 628).

9. Das Princip des Geſchmacks iſt das ſubjective Princip der Urtheilskraft überhaupt. Dieſer Satz will ſagen: der Grund, nach welchem der Geſchmack in der Beurtheilung des Schönen verfährt, iſt eben derſelbe in dem Subject ſelbſt liegende Grund, nach welchem daſſelbe überhaupt urtheilt. Den Beweis für dieſe Behauptung findet man in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, a. Antwort auf die Frage, wie geht es zu, wenn wir etwas ſchön finden?

10. Vom Verhältniſſe des Geſchmacks zum Genie ſ. Genie. Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt, ſ. Kunſt.

11. Man kann das Princip des Geſchmacks entweder darin ſetzen,

a. daſs dieſer jederzeit nach empiriſchen Beſtimmungsgründen, die durch die Sinne *a poſteriori* gegeben ſind, urtheile; oder

b. man kann einräumen, daſs er aus Gründen *a priori* urtheile. Das

a. erſtere wäre der Empirismus der Critik des Geſchmacks. Bei dieſem wäre der Gegenſtand

des Wohlgefallens (das Schöne) nicht vom Angenehmen unterschieden, s. Angenehm, gegen 2 und 3 und Geschmacksurtheil, 1, b. Das

b. zweite wäre der Rationalismus der Critik des Geschmacks. Bei diesem können wieder die Bestimmungsgründe entweder

α. in bestimmte Gründe gefaſst werden, d. i. das Schöne läſst sich auf Begriffe bringen und in Regeln angeben. In diesem Falle wäre der Gegenstand des Wohlgefallens nicht vom Guten (es sei nun das Nützliche, Vollkommene, oder Sittlichgute) unterschieden, s. Gut, gegen 2. und Geschmacksurtheil 1, a und 17, γ. Oder der Geschmack urtheilt nach Bestimmungsgründen *a priori*, die

β. nicht in bestimmte Gründe gefaſst werden können; und dies ist allein richtig, s. auch Geschmacksurtheil 17, γ

(U. 246. M. II, 761).

Der Rationalismus des Princips des Geschmacks ist überdem entweder

A. der des Realismus der Zweckmäſsigkeit; oder

B. der des Idealismus der Zweckmäſsigkeit.

Weil nun ein Geschmacksurtheil kein Erkenntniſsurtheil, und Schönheit keine Beschaffenheit des Gegenstandes, für sich betrachtet, ist; so kann der Rationalismus des Princips des Geschmacks niemals darin gesetzt werden, daſs die Zweckmäſsigkeit in diesem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. daſs das Urtheil theoretisch (zum Erkennen), mithin auch logisch (wenn gleich nur in einer verworrenen Beurtheilung) auf die Vollkommenheit des Gegenstandes, sondern nur ästhetisch (vermittelst eines Gefühls) auf die Uebereinstimmung

stimmung seiner Vorstellungen der Einbildungskraft mit den wesentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt, im Subjecte gehe. Folglich kann, selbst nach dem Princip des Rationalismus, der Unterschied zwischen dem Realismus und Idealismus des Geschmacksurtheils nur darin gesetzt werden, dass im erstern Fall (die Behauptung des Realismus) jene subjective Zweckmässigkeit als wirklicher, absichtlicher Zweck der Natur (oder der Kunst) mit unserer Urtheilskraft übereinstimme, im zweiten Fall (die Behauptung des Idealismus) diese Zweckmässigkeit nur als eine, ohne Zweck, von selbst sich hervorthuende Uebereinstimmung zu dem Bedürfnisse der Urtheilskraft, in Ansehung der Natur und ihrer nach besondern Gesetzen erzeugten Formen, angenommen werde (U. 246. M. II, 762).

Dem Realismus der ästhetischen Zweckmässigkeit der Natur reden die schönen Bildungen im Reiche der organisirten Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Gestalten ganzer Gewächse; die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unsern Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der thierischen Bildungen von allerlei Gattungen; vornehmlich die unsern Augen so wohlgefällige und reizende Mannichfaltigkeit und harmonische Zusammensetzung der Farben (am Phasan, an Schaalthieren, Insecten, bis zu den gemeinsten Blumen), scheinen dafür zu sprechen, dass die Natur wirklich den Zweck gehabt habe, sie unserer ästhetischen Urtheilskraft gemäss einzurichten. Man wird noch mehr hierin bestärkt, wenn man bedenkt, dass die Farben bloss die Oberfläche zieren, und auch an dieser nicht einmal etwas zu der Figur der Geschöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derselben erforderlich seyn könnte, beitragen (U. 247. f. M. II, 763). Dagegen widersetzt sich dieser Annahme das Gesetz der Homogeneität, d. i. die Vernunftmaxime, die Principien nicht zu vervielfältigen (s. Affinität, A, 2, 1.), und dass die Natur in ihren freien Bildungen (solchen, wodurch aus einem Flüssigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben, das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Figur oder Textur

annimmt, ſ. Configurationen 4.) überall ſo viel mechaniſchen Hang zu Erzeugungen von Formen zeigt, die für den äſthetiſchen Gebrauch unſerer Urtheilskraft gleichſam gemacht zu ſeyn ſcheinen. Und dennoch hat man nicht den geringſten Grund zu vermuthen, daſs die Natur dazu etwas mehr als ihren Mechanismus, bloſs als Natur, bedürfe (M. II, 764. U. 248), ſ. Anſchieſſen u. Configurationen.

Wir ſelbſt legen im äſthetiſchen Urtheile jederzeit das Princip der Idealität der Zweckmäſsigkeit im Schönen der Natur zum Grunde; ſo daſs ſchon dieſes uns nicht erlaubt, den Realismus eines Zwecks der Natur für unſere Vorſtellungskraft zum Erklärungsgrunde des Schönen zu gebrauchen. Denn wir ſuchen das Richtmaaſs der Schönheit in der Beurtheilung derſelben jederzeit *a priori* in uns ſelbſt, und unſere Urtheilskraft iſt in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſei oder nicht, ſelbſt geſetzgebend (autonomiſch). Dies kann bei der Annehmung des Realismus der Zweckmäſsigkeit der Natur nicht ſtatt finden, weil wir da von der Natur lernen müſsten, was wir ſchön zu finden hätten, und das Geſchmacksurtheil alsdann empiriſchen Principien unterworfen ſeyn würde. Alsdann wäre nehmlich etwas ſchön, noch ehe wir es dafür erklärten, es würde nicht erſt ſchön durch unſern Geſchmack, ſondern wäre es auch unabhängig von demſelben, weil es dazu eingerichtet wäre, ſchön zu ſeyn. Zur Schönheit gehört allerdings, daſs die Natur die Eigenſchaft habe, daſs ſie für uns Gelegenheit enthalte, die innere Zweckmäſsigkeit in dem Verhältniſſe unſerer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewiſſer Producte wahrzunehmen. Allein ſie kann nicht Naturzweck ſeyn, und ſie kann nicht als ſolcher von uns beurtheilt werden, d. i. als eine Eigenſchaft, die aus einem überſinnlichen Grunde für nothwendig und allgemein erklärt werden ſoll. Denn alsdann würde das Urtheil, das dadurch beſtimmt würde, abhängig ſeyn, und durch etwas auſser ihm beſtimmt werden. Allein ein Geſchmacksurtheil muſs frei ſeyn, und Autonomie zum Grunde haben, d. i. es

muſs von jedem äuſsern Grunde unabhängig ſeyn, und ſeinen Grund bloſs in ſich ſelbſt haben (U. 252. f. M. II, 769.).

In der ſchönen Kunſt iſt dieſes Princip noch deutlicher dadurch zu erkennen, daſs ſie durch äſthetiſche Ideen ihre Regel bekommt (M. II, 770). Die Idealität der Gegenſtände der Sinne (daſs ſie Erſcheinungen und keine Dinge an ſich ſind) iſt die einzige Art, die Möglichkeit der Beſtimmung ihrer Formen *a priori* (der Anwendung der Geometrie auf dieſelben) zu erklären. Eben ſo iſt auch der Idealismus der Zweckmäſsigkeit in Beurtheilung des Schönen der Natur und Kunſt (daſs nehmlich dieſe Zweckmäſsigkeit im Verhältniſſe unſrer Gemüthskräfte und nicht in einer zum Wohlgefallen vorherbeſtimmten Geſtalt des Dinges liege), die einzige Vorausſetzung, unter der allein die Critik die Möglichkeit eines Geſchmacksurtheils erklären kann. Denn dieſes Urtheil fordert Gültigkeit für Jedermann, ohne doch die Zweckmäſsigkeit, die am Gegenſtande vorgeſtellt wird, auf Begriffe zu gründen (U. 254. M. II, 771).

12. Von der Methodenlehre des Geſchmacks. Die Eintheilung der Critik in Elementarlehre und Methodenlehre läſst ſich auf die Geſchmackscritik nicht anwenden. Denn die Methodenlehre iſt die vor der Wiſſenſchaft vorhergehende Anweiſung, was zu thun ſei, um die Wiſſenſchaft in einem Subject zu Stande zu bringen. Es giebt aber keine Wiſſenſchaft des Schönen, und kann keine geben, weil das Urtheil des Geſchmacks nicht durch Grundſätze beſtimmbar iſt. Denn das Wiſſenſchaftliche in jeder ſchönen Kunſt, welches auf Wahrheit in der Darſtellung ihres Gegenſtandes geht, iſt die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*) der ſchönen Kunſt, aber dieſe nicht ſelber. Es giebt alſo für die ſchöne Kunſt eine Manier (eine ſolche Zuſammenſtellung des Mannichfaltigen in der Darſtellung, die kein anderes Richtmaaſs hat, als das Gefühl der Einheit in dieſer Darſtellung), aber nicht

eine Methode oder Lehrart. Der Meister muss es vormachen, und dabei muss dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriff, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist, und durch scharfe Critik kann verhütet werden, dass die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, nicht sofort für Urbilder, und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muster der Nachahmung gehalten werden. Sonst würde das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in ihrer Gesetzmässigkeit erstickt werden, ohne welche doch keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger, sie beurtheilender, eigener Geschmack möglich ist (U. 261. M. II, 779). Der Geschmack ist im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über sinnliche und sittliche Ideen). Hiervon und von der hierauf zu gründenden grössern Empfänglichkeit für das Gefühl aus sittlichen Ideen (welches das moralische Gefühl heisst, s. Achtung) leitet sich diejenige Lust her, welche der Geschmack, als für die Menschheit überhaupt, nicht bloss als für eines Jeden Privatgefühl gültig erklärt. Und so leuchtet ein, dass die wahre Vorübung (Propädeutik) zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sei. Dann nur, wenn die Sinnlichkeit mit dem moralischen Gefühl in Einstimmung gebracht wird, kann der ächte Geschmack eine bestimmte und unveränderliche Form annehmen (U. 263. M. II, 782).

13. Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack (oder solche, welchen Erfahrungen über den Menschen zum Grunde liegen).

a. Empirisch interessirt das Schöne nur in der Gesellschaft. Räumt man nun den Trieb zur Gesellig-

keit (als Hang und Tauglichkeit zur Geſellſchaft) zur Erforderniſs des Menſchen, als für die Geſellſchaft beſtimmten Geſchöpfs, alſo als zur Humanität gehörige Eigenſchaft ein, ſo kann es nicht fehlen, daſs man nicht auch den Geſchmack, als ein Beurtheilungsvermögen alles deſſen, wodurch man ſogar ſein Gefühl jedem Andern mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel deſſen, was eines Jeden natürliche Neigung verlangt, anſehen ſollte (U. 162. f. M. II, 651). Alle Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt nehmlich einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus, der nicht immer geſellig (theilnehmend an der Luſt Anderer), ſondern im Anfange gemeiniglich barbariſch, ungeſellig und bloſs wetteifernd iſt. In völliger Einſamkeit z. E. wird Niemand ſich und ſein Haus ſchmücken oder ausputzen; er wird es auch nicht um der Seinigen (Weib und Kinder) willen, ſondern nur gegen Fremde thun, um ſich vortheilhaft zu zeigen (A. 186). Das dem Schönen durch Neigung zur Geſellſchaft indirect angehängte, mithin empiriſche Intereſſe iſt bloſs anthropologiſch, und gehört nicht zur Critik des Geſchmacks; denn es beruhet auf dem Triebe zur Geſelligkeit, und iſt alſo nicht *a priori*. In der Critik des Geſchmacks wird nur unterſucht, was auf das Geſchmacksurtheil *a priori* Beziehung haben kann (U. 164).

14. b. Der Geſchmack enthält eine Tendenz (kann hinwirken) zur äuſsern Beförderung der Moralität *). Der Geſchmack geht auf Mittheilung ſeines Gefühls der Luſt und Unluſt an Andere, und enthält eine Empfänglichkeit, durch dieſe Mittheilung ſelbſt mit Luſt afficirt zu werden, ein Wohlgefallen daran gemeinſchaftlich mit Andern (geſellſchaftlich, *com-*

*) Schon Plato (*de Legib. II.* u. *de Republ. III*) legt der Bildung des Geſchmacks groſsen Einfluſs auf den ſittlichen Charakter bei.

placentia) zu empfinden. Nun ist das Wohlgefallen, was nicht bloss als ein für das empfindende Subject, sondern auch für jeden Andern, gültiges, d. i. als allgemeingültiges Wohlgefallen betrachtet werden kann, ein Wohlgefallen an der Uebereinstimmung der Lust des Subjects mit dem Gefühl jedes Andern nach einem allgemeinen Gesetze. Denn ein allgemeingültiges Wohlgefallen muss Nothwendigkeit (dieses Wohlgefallens), mithin ein Princip desselben *a priori* enthalten, um als solches gedacht werden zu können. Ein solches Princip *a priori* ist aber eine nothwendige Regel, d. i. ein allgemeines Gesetz, welches aus der allgemeinen Gesetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft, als dem Vermögen einer solchen Gesetzgebung entspringen muss. Nun ist aber die Allgemeingültigkeit einer Handlungsregel dasjenige, was sie zur Pflicht macht, oder das Princip der Pflicht. Folglich steht die Wahl nach dem Wohlgefallen an der Uebereinstimmung der Lust des Subjects mit dem Gefühl jedes Andern der Form nach unter dem Princip der Pflicht, d. i. wir bestimmen etwas als schön nach eben demselben Princip, nach welchem wir etwas als moralisch gut bestimmen; oder das Wohlgefallen aus Geschmack ist die Lust an der allgemeingültigen und nothwendigen Uebereinstimmung unserer Lust mit der Lust jedes Andern, und die Handlung aus Pflicht ist die Handlung, wenn sie wegen der allgemeingültigen und nothwendigen Uebereinstimmung derselben mit dem Willen jedes Anderen geschieht. Wer also Handlungen thun will, die allgemein gefallen sollen, der wirkt auf Schönheit der Handlung hin. Nun sind aber dies Handlungen, welche äusserlich die Form solcher Handlungen haben, die allgemein gewollt werden, obwohl sie nicht wegen der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlungsregel, d. i. aus Pflicht, sondern wegen der Uebereinstimmung des Wohlgefallens Anderer mit dem unsrigen an derselben geschehen. Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur Moralität oder wirkt zur äussern Beförderung derselben hin. Den Menschen für seine gesellschaftliche Lage gesittet machen, will zwar nicht ganz so viel sagen, als ihn sittlich-gut (mora-

lisch) bilden, aber das erstere bereitet doch, durch das Bestreben, in dieser Lage Andern wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden), zu dem letztern vor. — Der Geschmack entdeckt also einen Uebergang unseres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuss zum Sittengefühl. Hierdurch wird man nicht nur geleitet, den Geschmack zweckmäsig zu beschäftigen, sondern wir finden nun auch an ihm ein Mittelglied in der Kette der menschlichen Vermögen *a priori*, von denen alle Gesetzgebung abhängen muss (U. 164). — Auf diese Weise könnte man den Geschmack die Moralität in der äussern Erscheinung nennen; obzwar dieser Ausdruck, nach dem Buchstaben genommen, einen Widerspruch enthält. Denn Gesittet seyn enthält doch den Anschein oder Anstand vom Sittlichguten und selbst einen Grad davon, nehmlich auch in dem Schein desselben einen Werth zu setzen (A. 191). — Da aber der Geschmack der Neigung fröhnt, obgleich sie noch so verfeinert seyn mag, so läst sich das empirische Interesse an Gegenständen des Geschmacks und am Geschmack selbst mit allen Neigungen und Leidenschaften, die in der Gesellschaft ihre gröste Mannichfaltigkeit und höchste Stufe erreichen, gern zusammenschmelzen; und das Interesse am Schönen kann, wenn es auf Neigung gegründet ist, einen nur sehr zweideutigen Uebergang vom Angenehmen zum Guten abgeben (U. 164. f. M. II, 653).

Es geschah in gutmüthiger Absicht, dass man das Interesse am Schönen überhaupt für ein Zeichen eines moralisch guten Characters hielt. Aber Andere haben nicht ohne Grund dieser Behauptung widersprochen und sich auf die Erfahrung berufen, dass Virtuosen des Geschmacks nicht allein öfters, sondern wohl gar gewöhnlich, eitel, eigensinnig, und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger als Andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an sittlichen Grundsätzen Anspruch machen könnten. Und so scheint es, dass das Gefühl für das Schöne nicht allein (wie es auch wirklich ist) vom moralischen Gefühl specifisch verschie-

den, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keinesweges aber durch innere Verwandtschaft (Affinität), vereinbar sei (U. 166. M. II, 654).

Das Interesse am Schönen der Kunst giebt allerdings keinen Beweis einer dem Moralisch - guten anhänglichen Denkungsart ab. Dagegen aber behauptet Kant, dass ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen (nicht bloss Geschmack haben, um sie zu beurtheilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei; und dass, wenn dieses Interesse habituell ist, es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn sich dieses Interesse mit der Beschauung der Natur gern verbindet. Das Interesse hingegen an Reizen der Natur ist empirisch und beweiset nichts (U. 166. M. II, 655).

Der, welcher eine schöne Form in der Natur betrachtet, und sie nicht gern vermissen möchte, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles (nicht auf Sinnengenuss gegründetes) Interesse an der Schönheit der Natur, d. i. nicht allein ihr Product der Form nach, sondern auch das Daseyn dieser Form gefällt ihm (M. II, 656. U. 166. f.). Entdeckt er aber etwa, dass jene vermeintliche Schönheit der Natur ein Kunst-product sei, so verschwindet das unmittelbare Interesse daran, oder geht in ein Eitelkeits interesse über, d. h. das Geschmacksurtheil bleibt entweder ohne alles Interesse, oder es ist nur mit einem mittelbaren, nehmlich auf die Gesellschaft bezogenen Interesse verbunden; welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch - gute Denkungsart giebt (U. 167. M. II, 657).

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit stimmt mit der moralisch - guten Denkungsart aller Menschen überin. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um über Producte der schönen Kunst mit der grössten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zim-

mer gern verläſst, in welchem Kunſtſchönheiten anzutreffen ſind, welche die Eitelkeit und allenfalls die geſellſchaftlichen Freuden unterhalten, und ſich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichſam Wolluſt für ſeinen Geiſt in einem Gedankengange zu finden, den er ſich nie völlig entwickeln kann; ſo werden wir ſelbſt dieſe ſeine Wahl mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine ſchöne Seele vorausſetzen, auf die kein Kunſtkenner und Liebhaber, um des Intereſſe willen, das er an ſeinen Gegenſtänden nimmt, Anſpruch machen kann. — Worin liegt nun der Unterſchied der ſo verſchiedenen Schätzung beiderlei Gegenſtände, die im Urtheile des bloſsen Geſchmacks einander kaum den Vorzug ſtreitig machen würden (U. 168. M. II, 658)?

Wir haben ein Vermögen der bloſs äſthetiſchen Urtheilskraft, an bloſsen Formen der Anſchauung ein Wohlgefallen zu finden, und ſolches *a priori* Jedermann zur Regel zu machen; und ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft, für bloſse Formen praktiſcher Maximen ein Wohlgefallen *a priori* zu beſtimmen. Das Urtheil aus der erſten Quelle bringt kein Intereſſe hervor, aber wohl das aus der letztern. Die Luſt oder Unluſt im erſtern Urtheile heiſst die des Geſchmacks, die zweite die des moraliſchen Gefühls (U. 168. f. M. II, 659).

Da der Vernunft nun daran gelegen iſt, daſs ihre Begriffe (Ideen) nicht bloſse leere Gedankendinge ſind, ſondern einen Gegenſtand (objective Realität) haben, ſo muſs ſie auch an jeder Aeuſserung der Natur von einer geſetzmäſsigen Uebereinſtimmung ihrer Producte zu unſerm unintereſſirten Wohlgefallen ein Intereſſe nehmen. Dieſes Intereſſe aber iſt der Verwandtſchaft nach (in Anſehung der Uebereinſtimmung einer Handlung mit dem ſittlichen Gefühl) moraliſch, folglich vermuthet man mit Recht bei dem Liebhaber der Schönheit der Natur wenigſtens Anlage zu moraliſch-guten Geſinnungen (M. II, 660. U. 169). Dieſe Deutung iſt nicht gekünſtelt. Denn erſtlich iſt die-

ſes unmittelbare Intereſſe am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, ſondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten ſchon ausgebildet, oder dieſer Ausbildung vorzüglich empfänglich iſt. Aber zweitens führt die Analogie zwiſchen dem reinen Geſchmacksurtheile und dem moraliſchen Urtheile, auch ohne deutliches, ſubtiles und vorſetzliches Nachdenken, auf ein gleichmäſsiges unmittelbares Intereſſe an dem Gegenſtande des erſtern, ſo wie an dem des letztern. Denn das Geſchmacksurtheil läſst, ohne von irgend einem Intereſſe abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen, und ſtellt es zugleich *a priori* als der Menſchheit überhaupt anſtändig vor. Das moraliſche Urtheil thut eben daſſelbe aus Begriffen. Das Intereſſe an dem Gegenſtande des Geſchmacksurtheils iſt aber ein freies, das an dem Gegenſtande des moraliſchen Urtheils ein auf allgemeingültige (objective) Geſetze gegründetes Intereſſe. Dazu kömmt nun noch die Bewunderung der Natur über den Zweck, den ſie in ihren Producten zeigt und den wir nirgends anders als in unſerer moraliſchen Beſtimmung ſuchen können, ſ. Endzweck (M. II, 661. U. 170. f.).

Daſs das Wohlgefallen an der ſchönen Kunſt im reinen Geſchmacksurtheile nicht eben ſo mit einem unmittelbaren Intereſſe verbunden iſt, als das an der ſchönen Natur, iſt auch leicht zu erklären. Denn die ſchöne Kunſt iſt entweder eine ſolche Nachahmung der ſchönen Natur, die bis zur Täuſchung geht, und alsdann thut ſie eben die Wirkung als die (dafür gehaltene) Naturſchönheit, oder ſie iſt eine abſichtlich auf unſer Wohlgefallen ſichtbarlich gerichtete Kunſt, alsdann aber würde das Wohlgefallen an dieſem Producte zwar unmittelbar durch Geſchmack ſtatt finden, aber kein anderes als ein mittelbares Intereſſe an der zum Grunde liegenden Urſache, nehmlich einer Kunſt, welche nur durch ihren Zweck, niemals an ſich ſelbſt, intereſſiren kann (U. 171. M. II, 662).

Die Reize der Natur gehören entweder zu den Modificationen des Lichts (Farben) oder des Schal-

les (Tönen); denn nur diese Empfindungen verstatten Reflexion über die Form dieser Modificationen der Sinne. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, dass es Schönheit der Natur sei, und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei nur Kunst; sogar dass auch der Geschmack alsdann nichts Schönes, oder das Gesicht etwas Reizendes mehr daran finden kann (U. 171. ff. M. II, 663).

15. Gesittet, wohlanständig, manierlich, geschliffen (mit Abstossung der Rauhigkeit) zu seyn, ist doch nur die negative Bedingung (*conditio sine qua non*) des Geschmacks. Die Vorstellung dieser Eigenschaften in der Einbildungskraft kann eine äusserlich anschauliche Vorstellungsart eines Gegenstandes oder seiner eigenen Person mit Geschmack seyn, aber nur für zwei Sinne, für das Gehör und Gesicht. Musik und bildende Kunst (Malerei, Bildhauer - Bau - und Gartenkunst) machen Ansprüche auf Geschmack, als Empfänglichkeit eines Gefühls der Lust für die blossen Formen äusserer Anschauung, erstere in Ansehung des Gehörs, die anderen in Ansehung des Gesichts. Dagegen enthält die discursive Vorstellungsart, durch laute Sprache oder durch Schrift, zwei Künste, darin der Geschmack sich zeigen kann: die Beredsamkeit und Dichtkunst (A. 192).

Die übrigen anthropologischen Bemerkungen über den Geschmack s. unter den Wörtern: Modegeschmack und Kunstgeschmack.

Kant. Critik der Urtheilskr. Vor. S. IX. — Einleit. VII. S. XLV. — I. Th. §. 1. S. 3*) — §. 2. S. 7*) — §. 3. S. 10. — §. 5. S. 15. f. — §. 7. S. 20. — §. 22. S. 68 f. — §. 30. S. 131. — §. 31. S. 135. — §. 32. S. 137. — §. 33. S. 141. f. — §. 34. S. 143. f. — §. 40. S. 156. ff. — §. 41. S. 162. ff. — § 42. S. 166. ff. — §. 58. S. 246. ff. — §. 60. S. 261. ff.

Dess. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. I. S. III.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. I. Hptſt. II. Artik. §. 7. Caſ. Frag. S. 79.

Deſſ. Anthropol. §. 57. S. 184. ff. — §. 59. S. 191. — §. 60. S. 192.

Geſchmacksregel,

Princip des Geſchmacks, *regle du goût*. Die objective (allgemeingültige) Regel, welche durch Begriffe beſtimmt, was ſchön ſei. Eine ſolche Geſchmacksregel kann es nicht geben; denn alles Urtheil durch Geſchmack iſt äſthetiſch, d. i. ſein Beſtimmungsgrund iſt das Gefühl des urtheilenden Subjects, und kein Begriff eines Objects. Wenn daher Hume (Unterſuchung über die Geſchmacksregel) ſagt: es iſt ſehr natürlich, die Geſchmacksregel zu ſuchen, ich ſage eine Regel, vermittelſt welcher wir die verſchiedenen Meinungen der Menſchen (in Sachen des Geſchmacks) vereinigen, oder wenigſtens darüber entſcheiden, und wiſſen können, wer Recht oder Unrecht hat; ſo iſt das eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt (U. 53); ſ. Geſchmack und Geſchmacksurtheil.

Geſchmacksurtheil,

Urtheil des Geſchmacks, äſthetiſches Urtheil über das Schöne, reines äſthetiſches Urtheil, äſthetiſches Reflexionsurtheil, äſthetiſches reflectirendes Urtheil, formales äſthetiſches Urtheil. Dieſes Wort drückt ein äſthetiſches (Gefühls-) Urtheil aus, welches zugleich allgemeingültig iſt, ſ. Geſchmack, 3. Hier ſoll

I.

Eine Expoſition oder Analyſe des Geſchmacksurtheils

gegeben werden. Da im Geſchmacksurtheil, als einem Urtheil, immer noch einige Beziehung auf den Ver-

ſtand enthalten iſt, ſo ſucht Kant die Momente, worauf der Geſchmack in ſeiner Reflexion Acht hat, nach Anleitung der logiſchen Functionen zu urtheilen (oder der Tafel der Kategorien) auf. Er fängt aber mit der Qualität an, oder unterſucht zuerſt das Geſchmacksurtheil in Beziehung darauf, daſs es ein bejahendes, verneinendes oder unendliches Urtheil iſt; weil dieſes den Inhalt eines ſolchen Urtheils betrifft, und das äſthetiſche Urtheil über das Schöne zuerſt auf dieſen Inhalt Rückſicht nimmt.

1. Erſtes Moment des Geſchmacksurtheils, oder was iſt es ſeiner Qualität nach?

Es kommt bei dem Geſchmacksurtheil nicht auf die Form der Urtheile überhaupt an, ſondern, wie das Wort Geſchmack ſchon anzeigt, auf eine beſondere Art von Urtheilen, die durch ihren Inhalt ihre Beſtimmung bekommen. Die allgemeine Formel eines ſolchen Geſchmacksurtheils iſt: dieſer Gegenſtand (den ich anſchaue) iſt ſchön, oder, iſt häſslich. Das Prädicat ſchön oder häſslich iſt hier die Hauptſache, und es fragt ſich alſo zu allererſt, was beſtimme ich durch daſſelbe? Im logiſchen Urtheile beſtimme ich durch das Prädicat jedesmal den im Subject gedachten Gegenſtand; wäre das im Geſchmacksurtheil auch ſo, dann wäre es logiſch und ich würde dadurch eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes angeben. Die Qualität eines Urtheils, wenn man dabei auf den Inhalt deſſelben ſieht, betrifft alſo die Beantwortung der Frage: was vereinige ich eigentlich durch ein ſolches Urtheil in eine Einheit des Bewuſstſeyns? oder, was denke ich unter der Vorſtellung im Prädicat, und was iſt das, was ich unter dieſe Vorſtellung bringe (ſubſumire)?

a. Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch, d. i. ein ſolches Urtheil, durch welches ich nicht angebe, wie der Gegenſtand (im Subject des Urtheils), ſondern wie mein Zuſtand in Beziehung auf dieſen Gegenſtand beſchaffen iſt. Ein äſthetiſches Urtheil iſt alſo ein ſolches, deſſen

Beſtimmungsgrund (Grund ſo zu urtheilen) nicht objectiv (im Gegenſtande), ſondern ſubjectiv (im Urtheilenden) iſt. Um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſei oder nicht, gebrauchen wir unſere Vorſtellung von einem Gegenſtande nicht etwa dazu, uns durch unſern Verſtand eine Erkenntniſs von dem Gegenſtande zu verſchaffen, ſondern wir wollen, vermittelſt der Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verſtande verbunden) uns verſichern, ob wir, als Subject der Vorſtellung, durch ſie ein Gefühl der Luſt oder Unluſt haben. Das Geſchmacksurtheil, iſt alſo kein Erkenntniſsurtheil, mithin nicht logiſch, ſondern äſthetiſch.

Jede Beziehung der Vorſtellungen, ſelbſt die der Empfindungen, kann auf etwas in dem Gegenſtande gehen; die Beziehung der Empfindung auf den Gegenſtand bedeutet nehmlich, daſs in einer Erfahrungsvorſtellung etwas Reales (ein Inhalt) iſt (daſs Raum und Zeit in der Anſchauung nicht leer ſind, ſondern etwas in ihnen wahrgenommen wird). Allein die Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt geht gar nicht auf den Gegenſtand, durch Luſt und Unluſt wird gar nichts im Gegenſtande bezeichnet, ſondern daſs ſich in dieſer Vorſtellung das urtheilende Subject ſelbſt fühlt, wie nehmlich, wenn es durch die Vorſtellung afficirt wird, ſein innerer Zuſtand dabei beſchaffen ſei (U. 2. f. M. II, 443).

Beiſpiel. Wenn wir unterſcheiden wollen, ob ein Gebäude ſchön ſei (ob wir Wohlgefallen bei der Anſchauung deſſelben empfinden) ſo wollen wir nicht erkennen, ob es regelmäſsig, oder zweckmäſſig ſei. Der Ausſpruch über die Schönheit des Gebäudes trägt alſo nichts zum Erkenntniſſe deſſelben bei, ſondern es drückt bloſs das Gefühl des Zuſtandes aus, worin ſich das Gemüth beim Anſchauen des Gebäudes befindet. Die Empfindung des ſinnlichen Eindrucks des Gebäudes auf meinen Sinn des Geſichts lehrt, daſs die Vorſtellung des Gebäudes in der Anſchauung empiriſch ſei; erkenne ich nun durch die mit der Anſchauung verbundene Empfindung die Beſchaffenheit des Gebäudes, ſo ſind die Urtheile, welche dieſe Bezie-

hung auf den Gegenſtand ausdrücken, **logiſch, Erkenntnifsurtheile**, Wirkungen oder Producte des **Verſtandes**. Allein beziehe ich die Anſchauung und die damit verbundene Empfindung des Gebäudes auf meinen Zuſtand dabei, um die ſubjective Beſchaffenheit meines Gefühls dabei wahrzunehmen, ſo iſt das darüber gefällte Urtheil jederzeit **äſthetiſch**, ein **Geſchmacksurtheil**, im weitern Sinne des Worts **Geſchmack**, eine Wirkung oder ein Product der Urtheilskraft vermittelſt des Gefühls der Luſt oder Unluſt. (U. 4. f. M. II, 444).

b. **Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacksurtheil beſtimmt, iſt ohne alles Intereſſe.** Um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſei oder nicht, wollen wir auch nicht wiſſen, ob wir den Gegenſtand beſitzen oder gebrauchen möchten, oder ob irgend eine unſerer Neigungen oder Bedürfniſſe durch ihn befriedigt werden kann; ſondern wie er uns in der bloſsen Betrachtung (der Anſchauung oder Reflexion, ohne auf unſer erkünſteltes oder wirkliches Bedürfniſs Rückſicht zu nehmen) gefalle. Nun nennen wir das Wohlgefallen am Daſeyn des Gegenſtandes, weil wir irgend ein Bedürfniſs damit befriedigen könnten, das **Intereſſe**. Man kann nehmlich auch wiſſen wollen, ob uns, oder irgend Jemanden, daran etwas gelegen ſei, daſs die Sache vorhanden iſt. Allein die Beziehung auf das Subject in dem Urtheil, daſs etwas **ſchön** oder **häſslich** ſei, iſt gar nicht eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, ſondern bloſs auf den Zuſtand des Subjects während der Betrachtung.

Beiſpiel. Wenn wir unterſcheiden wollen, ob ein Pallaſt **ſchön** oder **häſslich** ſei, ſo wollen wir uns nicht bewuſst werden, ob wir auch ein Bedürfniſs haben, zuweilen einen ſo ſchönen Gegenſtand zu ſehen oder nicht, den wir weiter nicht beſitzen können oder dürfen; auch nicht, ob es für uns oder Andere gut ſei, daſs dieſer, vielleicht von dem Schweis der Unterthanen erbauete, Pallaſt vorhanden

iſt; oder ob wir einen ſolchen Pallaſt beſitzen möchten, ſelbſt dann, wenn ihn auch Niemand als wir ſehen könnte. Das Daſeyn des Pallaſtes kann uns alſo ganz gleichgültig, ja ſo gar zuwider ſeyn, und es kömmt beim Geſchmacksurtheile darüber gar nicht darauf an, ob er das mindeſte Intereſſe für uns habe. Wir können dennoch ſagen, daſs der Pallaſt ſchön ſei, d. i. daſs ſein bloſser Anblick ein Wohlgefallen in uns errege. Man muſs ſogar nicht im mindeſten für das Daſeyn des Pallaſtes eingenommen ſeyn, um unpartheiiſch über ſeine Schönheit urtheilen zu können (U. 5. ff. M. II, 445).

Man kann aber dieſen Satz, der ſehr erheblich iſt, nicht beſſer erläutern, als wenn man dem unintereſſirten Wohlgefallen im Geſchmacksurtheile dasjenige, was intereſſirt, gegen über ſtellt, vornehmlich wenn man alle Arten des Intereſſe dabei durchgeht (M. II, 446. U. 7).

Man ſehe hierüber die Artikel: Angenehm und Intereſſe, auch Achtung und Wohlgefallen.

2. Zweites Moment des Geſchmacksurtheils, der Quantität nach. Es iſt hier die Rede ſowohl von der logiſchen als von der äſthetiſchen Quantität des Geſchmacksurtheils, hauptſächlich aber von der letztern. Die logiſche Quantität iſt der Umfang des Prädicats (ſchön oder häſslich) in Anſehung des Subjects (des Gegenſtandes), das darunter ſubſumirt wird, wie viel darunter gehört, bloſs ein Individuum, oder mehrere oder alle. Die äſthetiſche Quantität iſt der Umfang des Prädicats in Anſehung des Urtheilenden, in ſo fern derſelbe im Prädicat ſeinen Zuſtand und nicht die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausſagt, nehmlich von wie vielen dieſer Zuſtand behauptet wird, ob das Urtheil, der Gegenſtand iſt ſchön, ſagen will: ich allein fühle ein Wohlgefallen, wenn ich den Gegenſtand anſchaue, oder viele fühlen dieſes Wohlgefallen, oder alle fühlen es, die den Gegenſtand anſchauen.

a. Durch das Geſchmacksurtheil wird ein Gegenſtand ohne Begriff, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt. Daher folgt daraus, daſs das Wohlgefallen, welches zu einem ſolchen Urtheil beſtimmt, ohne alles Intereſſe iſt. Da nehmlich der Urtheilende ſich in Anſehung des Wohlgefallens völlig frei von Neigung fühlt, ſo kann er keinen Privatgrund ſeines Wohlgefallens auffinden; er wird daher vom Schönen ſo ſprechen, als ob Schönheit eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes und das Urtheil logiſch wäre. Aber aus Begriffen kann dieſe Allgemeinheit auch nicht entſpringen, folglich kann das Urtheil nicht logiſch ſeyn. Folglich iſt das Geſchmacksurtheil zwar ſubjectiv, aber macht doch Anſpruch auf Allgemeinheit, d. h. der Gegenſtand wird durch daſſelbe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt (U. 17. f. M. II, 460).

b. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geſchmacksurtheil nur als ſubjectiv vorgeſtellt. Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeinheit eines äſthetiſchen Urtheils (ſ. Aeſthetiſch), die ſich in einem Geſchmacksurtheile findet, iſt eine Merkwürdigkeit, die eine Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens aufdeckt, welche ſonſt unbekannt geblieben wäre (U. 21. M. II, 464). Zuerſt muſs man ſich davon völlig überzeugen, daſs man durchs Geſchmacksurtheil das Wohlgefallen an einem Gegenſtande Jedermann anſinne, ohne ſich doch auf einen Begriff zu gründen (denn da wäre es das Gute, welches durch einen Begriff gefällt); ferner, daſs dieſer Anſpruch auf Allgemeingültigkeit weſentlich dazu gehöre; und daſs ohne dieſelbe dabei zu denken, alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen (nicht zum Schönen) gehören würde, in Anſehung deſſen keiner dem Andern Einſtimmung zu ſeinem Geſchmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geſchmacksurtheile über Schönheit jederzeit geſchieht. Jenes Urtheil (etwas iſt angenehm, oder gefällt mir Individuo, und kann andern unangenehm ſeyn) iſt aber nur ein Geſchmacksur-

theil des Sinnengeschmacks, s. Angenehm, 6., das über das Schöne aber ein Urtheil des Reflexionsgeschmacks. Beide fällen Urtheile über einen Gegenstand in Ansehung seines Verhältnisses zum Gefühl. Der Reflexionsgeschmack allein muthet Jedermann Einstimmung für jedes seiner Geschmacksurtheile zu (U. 21. ff. M. II, 465). Man kann daher sagen, ein Geschmacksurtheil fodert zwar nicht Allgemeingültigkeit, oder auch objective Allgemeingültigkeit, wie das Erkenntniss- oder logische Urtheil, aber doch Gemeingültigkeit oder auch subjective Allgemeingültigkeit (U. 23. M. II, 466), s. Gemeingültigkeit. In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile, d. h. solche, die das Prädicat, hier das gemeingültige Wohlgefallen, nur von Einer Vorstellung (der Anschauung) aussagen; weil der Gegenstand selbst, und nicht ein Begriff von demselben, unmittelbar an mein Gefühl der Lust gehalten wird. Aber, wenn die einzelne Vorstellung des Gegenstandes des Geschmacksurtheils durch Vergleichung mit andern dergleichen Gegenständen in einen Begriff verwandelt wird, so kann ein logisch allgemeines Urtheil daraus werden. Z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurtheil für schön; vergleiche ich nun viele einzelne Rosen, und sage, die Rosen sind schön, so ist das schon ein, auf einem ästhetischen Urtheil gegründetes, logisches Urtheil. Das Urtheil: die Rose riecht angenehm, ist hingegen zwar auch ästhetisch, aber kein Reflexionsgeschmacksurtheil, sondern ein Urtheil des Sinnengeschmacks. Das letztere unterscheidet sich von dem erstern dadurch, dass dasselbe nicht die ästhetische Quantität der Allgemeinheit, d. i. die Gültigkeit für Jedermann bei sich führt, die mit dem Geschmacksurtheil verbunden ist (U. 24. M. II, 468). Hier ist nun zu sehen, dass im Geschmacksurtheile eine allgemeine Stimme postulirt wird, d. h. die allgemeine Stimme ist eine schlechthin nothwendige Voraussetzung bei einem Geschmacksurtheile. Wir wollen mit diesem Urtheil sagen, wenn alle Menschen einen ausge-

bildeten Geschmack hätten, so würden sie dasselbe Wohlgefallen an dem Gegenstande finden, von dem wir sagen, er sei schön. Die nothwendige Voraussetzung dieser allgemeinen Stimme ist nichts anders als die Voraussetzung der Möglichkeit eines solchen ästhetischen Urtheils, welches zugleich als für Jedermann gültig betrachtet werden kann, d. i. eines Geschmacksurtheils. Das Geschmacksurtheil selbst postulirt aber nicht Jedermanns wirkliche Einstimmung (denn das kann nur ein logisches allgemeines Urtheil, weil es Gründe anführen kann); es sinnet nur Jedermann diese Einstimmung (gleichsam als wäre es eine Pflicht (U. 161)) an. Die allgemeine Stimme ist also nur eine zum Geschmacksurtheil nothwendige Idee. Dass der, welcher ein Geschmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieser Idee gemäss urtheile, kann ungewiss seyn; aber dass er es doch darauf beziehe, mithin dass es ein Geschmacksurtheil seyn solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Zu diesem Ansinnen, dass Jedermann in das Urtheil über den Gegenstand, dass er schön sei, einstimmen soll, würde der Urtheilende auch berechtigt seyn, wenn er nur immer das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten von dem an der blossen Anschauung gehörig absonderte, und nicht aus Vernachlässigung dieser Absonderung ein irriges Geschmacksurtheil fällete (U. 25. M. II, 470).

c. Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jenem vorhergehe. Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurtheile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst in Widerspruch stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere, als die blosse Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung seyn; und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können (U. 27. M. II, 472). Also ist es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit

des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als die in dem Urtheilenden liegende Bedingung des Geschmacksurtheils die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniss, und Vorstellung, in so fern sie zur Erkenntniss gehört. Da nun der Bestimmungsgrund zu einem Geschmacksurtheil bloss subjectiv seyn soll, so kann er nicht Erkenntniss des Gegenstandes seyn, weil er sonst objectiv wäre. Folglich muss dieser Bestimmungsgrund etwas in dem Urtheilenden seyn, das zwar nicht eine zur Erkenntniss gehörende Vorstellung, aber doch ein dazu gehörender Zustand ist, d. h. der Gemüthszustand, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte (Einbildungskraft und Verstand) zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniss überhaupt beziehen (Erkenntniss derselben hervorzubringen sich anschicken) (U. 27. f. M. II, 473), s. Gemüthszustand. Die subjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile kann nichts anders als der Gemüthszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes seyn (U. 29. M. II, 475), s. Gemüthszustand. Diese bloss subjective Beurtheilung des Gegenstandes, dass nehmlich bei der Anschauung desselben jener Gemüthszustand statt finde, geht vor der Lust an demselben her, und ist der Grund an jener Harmonie der Erkenntnisskräfte. Diese Lust, die wir fühlen, muthen wir jedem Andern im Geschmacksurtheile als nothwendig zu (sinnen wir ihm an), gleich als ob es für eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt werden könnte, anzusehen wäre, wenn wir etwas schön nennen; da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für sich nichts ist (U. 29. f. M. II, 477). Diese Mittheilbarkeit soll in der Folge weiter erörtert werden, jetzt beschäftigen wir uns nur noch mit der minder wichtigen Frage, auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjectiven Uebereinstimmung der Erkenntnisskräfte unter einander im Geschmacksurtheile bewusst werden, ob ästhetisch, durch den blossen in-

nern Sinn und die Empfindung dieſes Zuſtandes, oder intellectuell durch das Bewuſstſeyn unſerer abſichtlichen Thätigkeit, womit wir die Erkenntniſskräfte ins Spiel ſetzen (U. 30, M. II, 478). Wäre die gegebene Vorſtellung, welche das Geſchmacksurtheil veranlaſst, ein Begriff, welcher Verſtand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenſtandes zu einem Erkenntniſſe deſſelben vereinigte, ſo wäre das Bewuſstſeyn dieſes Verhältniſſes intellectuell. Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Luſt und Unluſt gefället, mithin kein Geſchmacksurtheil. Nun beſtimmt aber das Geſchmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, den Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens und des Prädicats der Schönheit. Alſo kann jene ſubjective Einheit des Verhältniſſes ſich nur durch Empfindung, d. i. die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verſtandes) zu unbeſtimmter, aber doch, auf Veranlaſſung der gegebenen Vorſtellung, einhelliger Thätigkeit, derjenigen nehmlich, die zu einer Erkenntniſs überhaupt gehört, kenntlich machen, und die allgemeine Mittheilbarkeit dieſer Empfindung poſtulirt das Geſchmacksurtheil oder ſetzt ſie als nothwendig voraus (U. 30. f. M. II, 479).

3. Drittes Moment des Geſchmacksurtheils nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen werden. Es fragt ſich aber, was iſt die äſthetiſche Relation des Geſchmacksurtheils? Die logiſche iſt die Beſchaffenheit des Urtheils in Anſehung des Verhältniſſes, in welchem Subject und Prädicat mit einander ſtehen. Da nun im Geſchmacksurtheil das Prädicat eigentlich einen Zuſtand des Urtheilenden bei der Anſchauung des Gegenſtandes angiebt, ſo frägt ſichs nun, iſt dieſer Zuſtand vom Gegenſtande abhängig, d. i. iſt der Gegenſtand die Bedingung des Zuſtandes des Urtheilenden; oder iſt der Zuſtand des Urtheilenden die Bedingung der Schönheit oder Häſslichkeit des Gegenſtandes, ſo daſs der Gegenſtand ſchön oder häſslich wird durch den Zuſtand des Urtheilenden bei der Anſchauung? Es wird hier zuförderſt

ein richtiger Begriff von der Zweckmäſsigkeit vorausgeſetzt, welcher im Artikel: Zweckmäſsigkeit gegeben wird. a. Das Geſchmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes (oder der Vorſtellungsart deſſelben) zum Grunde. Dem Geſchmacksurtheil kann kein ſubjectiver d. i. ſolcher Zweck zum Grunde liegen, der auf Triebfedern beruhete, mithin das Gefühl des Angenehmen; denn das würde ein Intereſſe am Gegenſtande vorausſetzen. Aber auch nicht die Vorſtellung eines objectiven Zwecks, d. i. eines ſolchen, der auf Bewegungsgründen beruhet, mithin kein Begriff des Guten kann das Geſchmacksurtheil beſtimmen; weil es ein äſthetiſches und kein Erkenntniſsurtheil iſt, welches alſo keinen Begriff von der Beſchaffenheit und innern oder äuſsern Möglichkeit des Gegenſtandes, durch dieſe oder jene Urſache, ſondern bloſs das Verhältniſs der Vorſtellungskräfte zu einander, ſo fern ſie durch eine Vorſtellung (die Anſchauung des Gegenſtandes) beſtimmt werden, betrifft (U. 34. M. II, 483). Nun iſt dieſes Verhältniſs, daſs ein Gegenſtand für ſchön erklärt wird, mit dem Gefühle einer Luſt verbunden, die durch das Geſchmacksurtheil zugleich als für Jedermann gültig erklärt wird. Folglich kann eben ſo wenig eine die Vorſtellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorſtellung von der Vollkommenheit des Gegenſtandes und der Begriff des Guten den Beſtimmungsgrund enthalten. Alſo kann nichts anders als die ſubjective Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ohne allen (weder objectiven noch ſubjectiven) Zweck, folglich die bloſse Form der Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung, wodurch uns ein Gegenſtand (in der Anſchauung) gegeben wird, ſofern wir uns ihrer bewuſst ſind, das Wohlgefallen (welches wir, ohne Begriff, als allgemein mittheilbar beurtheilen) mithin den Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils, ausmachen (U. 35. M. II, 484).

b. Das Geſchmacksurtheil beruhet auf Gründen *a priori*. Mit der Luſt im äſthetiſchen Ur-

theile über das Schöne ist es wie mit dem Gefühl der Achtung bei dem durch die Idee des Sittlichen bestimmten Willen. Nur dass das Gefühl der Lust im Geschmacksurtheil bloss contemplativ (mit einer blossen Anschauung verknüpft) ist, und ohne ein Interesse am Gegenstande zu bewirken; da das Gefühl der Achtung hingegen im moralischen Urtheil practisch (mit einer Willensbestimmung verknüpft) ist, und ein Interesse am Gegenstande bewirkt. Das Bewusstseyn der bloss formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntnisskräfte des Subjects, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird (der Anschauung), ist die Lust selbst; so wie das Bewusstseyn der blossen Bestimmung unsers Willens, es sei wodurch es wolle, schon ein Gefühl der Lust ist. Die Lust in der Bestimmung des Willens durch die Idee der Sittlichkeit ist mit dem Bewusstseyn dieser Willensbestimmung ganz einerlei (identisch); und so ist auch die Lust am Gegenstande in der Anschauung desselben ganz einerlei mit dem Bewusstseyn der bloss formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntnisskräfte bei dieser Anschauung. Denn dieses Bewusstseyn ist ein Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnisskräfte desselben, also eine innere Causalität (welche Zweckmässigkeit ist) in Ansehung der Erkenntniss überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntniss eingeschränkt zu seyn, mithin enthält es eine blosse Form der subjectiven Zweckmässigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urtheile. Die innere Causalität des Bewusstseyns der bloss formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntnisskräfte des Subjects bei einer Vorstellung, durch die ein schöner Gegenstand gegeben wird, wirkt darauf hin, den Zustand dieser Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnisskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten, oder bei der Betrachtung des Schönen weilen (M. II, 486. U. 36. f.)

c. Das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig. Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurtheil und nimmt ihm seine Unpartheilichkeit, vornehmlich wenn es nicht, so wie das Interesse der Vernunft, die Zweckmässigkeit vor dem

Gefühle der Luſt voranſchickt, ſondern ſie auf dieſe gründet; welches letztere allemal im äſthetiſchen Urtheile über etwas, ſofern es vergnügt oder ſchmerzt, geſchieht. Der Geſchmack iſt jederzeit noch barbariſch, wo er die Beimiſchung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar dieſe zum Maaſsſtabe ſeines Wohlgefallens macht (M. II, 487. U. 37. f.), ſ. Reiz. Ein Geſchmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluſs haben (ob ſie ſich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden laſſen), welches alſo bloſs die Zweckmäſsigkeit der Form zum Beſtimmungsgrunde hat, iſt ein reines Geſchmacksurtheil (U. 38. M. II, 489.).

Beiſpiele. Aeſthetiſche Urtheile können, eben ſowohl als die logiſchen, in empiriſche und reine eingetheilt werden. Die erſtern ſind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenſtande, oder von der Vorſtellungsart deſſelben ausſagen; jene ſind Sinnenurtheile oder materiale äſthetiſche Urtheile, dieſe allein eigentliche Geſchmacksurtheile, oder formale äſthetiſche Urtheile (U. 39. M. II, 490). Ein Geſchmacksurtheil iſt nur in ſo fern rein, als kein bloſs empiriſches Wohlgefallen dem Beſtimmungsgrunde deſſelben beigemiſcht wird. Beigemiſcht wird aber ein ſolches Wohlgefallen allemal dem Geſchmacksurtheile, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, wodurch etwas für ſchön erklärt werden ſoll (U. 39. M. II, 491). Wenn eine bloſse Farbe, ein bloſser Ton von den meiſten für ſchön erklärt wird, ſo geſchieht das nur, in ſo fern beide rein ſind; welches eine Beſtimmung iſt, die bloſs die Form betrifft (M. II, 492. U. 39. f.), ſ. Euler, 2. Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet, daſs die Gleichförmigkeit derſelben durch keine fremdartige Empfindung geſtört und unterbrochen wird, und gehört bloſs zur Form, weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart abſtrahiren kann. Daher werden alle einfachen Farben, in ſo fern

ſie **rein** ſind, für ſchön gehalten*) (M. II, 494. U. 40). Was aber die dem Gegenſtande ſeiner Form wegen beigelegte Schönheit betrifft, ſo laſſen ſich allerdings neben derſelben noch Reize hinzufügen; aber ſie thun wirklich dem Geſchmacksurtheile Abbruch, wenn ſie die Aufmerkſamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf ſich ziehen. Sie müſſen nur, ſofern ſie jene Form nicht ſtören, wenn der Geſchmack noch ſchwach und ungeübt iſt, mit Nachſicht aufgenommen werden (M. II, 495. U. 41). In der Malerei, Bildhauerkunſt, ja allen bildenden Künſten, ſofern ſie **ſchöne Künſte** ſind, iſt die **Zeichnung** das Weſentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, ſondern bloſs, was durch ſeine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geſchmack ausmacht. Die Farben gehören zum Reiz (M. II, 496. U. 42). Alle Form der Gegenſtände der Sinne (der äuſsern ſowohl als mittelbar auch des innern) iſt entweder **Geſtalt**, oder **Spiel**. Das Spiel iſt entweder **Spiel der Geſtalten** (im Raume, die Mimik und der Tanz), oder bloſses **Spiel der Empfindungen** (in der Zeit). Der **Reiz** der Farben, oder angenehmer Töne des Inſtruments, kann hinzukommen. Aber die **Zeichnung** in einem Gemählde und die Compoſition in einer Muſik machen den eigentlichen Gegenſtand des reinen Geſchmacksurtheils aus. Daſs aber die Reinigkeit der Farben ſowohl als der Töne oder auch die Mannichfaltigkeit derſelben und ihre Abſtechung zur Schönheit beizutragen ſcheint, will nur ſagen, daſs ſie die Form genauer, beſtimmter und vollſtändiger anſchaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Vorſtellung beleben, indem ſie die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand ſelbſt erwecken und erhalten (U. 42 f. M. II, 497). Selbſt was man **Zierrathen** (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vor-

*) Das ſchönſte roth verdirbt das beſte gelb, das blaue verdirbt das roth; werden ſie aber alle drei, nehmlich blau, roth, gelb, zuſammengemiſcht, ſo ſind ſie alle verdorben. Es giebt aber nur drei einfache Farben, **gelb**, **roth** und **blau**, alle andern z. B. **aurorafarb**, **violet**, **grün** u. ſ. w. ſind zuſammengeſetzt oder gemiſcht. **Menge**.

stellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äusserlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrössert, thut dieses doch auch nur durch seine Form; wie Einfassungen der Gemählde oder Gewänder an Statuen oder Säulengänge am Prachtgebäude, besteht aber der Zierrath nicht selbst in der schönen Form, so heisst er Schmuck und thut der äussern Schönheit Abbruch (M. II, 498. U. 43). Rührung gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist) erfordert daher einen andern Maasstab der Beurtheilung, als Geschmack sich zum Grunde legt; und so hat ein reines Geschmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urtheils, zum Bestimmungsgrunde (U. 42. M. II, 499).

d. Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig. Dieses ist gezeigt worden in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems, 2*). Das Geschmacksurtheil ist ein ästhetisches Urtheil, d. i. ein solches, welches auf subjectiven Gründen beruhet, und dessen Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der Begriff eines bestimmten Zwecks seyn kann. Also wird durch die

*) Mengs (Gedanken über die Schönheit und über den Geschmack in der Malerei Zürich 1774. 8. Erklärung der Schönheit) behauptet: Schönheit sei die sichtliche Vollkommenheit. Der Mensch, sagt er, begreife nur, was in die Sinne fällt. Nun könne man die Vollkommenheit mit einem Punct vergleichen. Der Punct in der Wahrheit sei unzertheilbar und daher unbegreiflich (er hält also den geometrischen Punct für intelligibel); der sichtliche Punct (Punct in der Erfahrung oder der physische Punct) sei ein theilbarer Fleck, wo aber die Theilbarkeit nicht weiter Einfluss habe. Eben so gab es eine Vollkommenheit in der Wahrheit oder die göttliche (intelligible), welche nicht in der Materie statt finden könne, und eine sichtliche, die Vollkommenheit in der Materie, wenn die Sinne die Unvollkommenheit derselben nicht mehr begreifen können; und diese sei die Schönheit.

Schönheit keinesweges eine Vollkommenheit (innere Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes) gedacht. Folglich iſt derjenige Unterſchied zwiſchen den Begriffen des Schönen und Guten, da beide nur der logiſchen Form nach unterſchieden, nehmlich das *Schöne* bloſs ein *verworrener*, das *Gute* aber ein *deutlicher* Begriff der Vollkommenheit ſeyn ſoll, nichtig. Denn, alsdann wäre kein *ſpecifiſcher* Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Guten, ſondern ein Geſchmacksurtheil wäre eben ſowohl ein Erkenntniſsurtheil, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird; ſo wie etwa der gemeine Mann, wenn er ſagt: daſs der Betrug unrecht ſei, ſein Urtheil auf verworrene, der Philoſoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunftprincipien gründen. Das Vermögen der Begriffe, ſie mögen verworren oder deutlich ſeyn, iſt der *Verſtand*. Ob nun gleich zum Geſchmacksurtheil, als äſthetiſchen Urtheile, ſo wie zu allen Urtheilen, auch Verſtand gehört; ſo gehört er zu demſelben doch nicht als Vermögen der *Erkenntniſs* eines Gegenſtandes, ſondern als Vermögen der Beſtimmung des Gegenſtandes und der Vorſtellung deſſelben (der Anſchauung) ohne Begriff nach dem Verhältniſs der Anſchauung auf das Subject und deſſen inneres Gefühl, und zwar ſofern dieſes Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich iſt (U. 47. f. M. II, 503).

e. *Das Geſchmacksurtheil, wodurch ein Gegenſtand unter der Bedingung eines beſtimmten Begriffs für ſchön erklärt wird, iſt nicht rein.* Es giebt zweierlei Arten von Schönheiten: eine *freie* und eine *anhängende* Schönheit. Die *freie Schönheit* iſt eine ſolche, welche keinen Begriff vorausſetzt von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll; die *anhängende Schönheit* iſt eine ſolche, welche einen Begriff von dem was der Gegenſtand ſeyn ſoll, und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach dieſem Begriff, vorausſetzt (M. II, 504. U. 48) z. B. Blumen ſind freie Naturſchönheiten. Eben ſo viele Vögel, eine Menge Schaalthiere des Meeres, Arabesken, ja die ganze Muſik ohne Text u. ſ. w. (M. II, 505. U. 49). In der Be-

urtheilung einer freien Schönheit (der bloſsen Form nach) iſt das Geſchmacksurtheil rein. Es iſt dabei kein Begriff von irgend einem Zwecke vorausgeſetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeſchränkt werden würde (M. II, 506. U. 49). Die Schönheit eines Menſchen hingegen iſt eine anhängende (adhärirende) Schönheit, denn ſie ſetzt einen Begriff von dem, was das ſchöne Ding iſt, vom Zweck deſſelben, folglich von ſeiner Vollkommenheit voraus. Eben ſo die eines Pferdes als ſolchen u. ſ. w. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geſchmacksurtheils verhinderte; ſo thut die Verbindung des Guten (wozu nehmlich das Mannigfaltige dem Dinge ſelbſt, nach ſeinem Zwecke gut iſt) mit der Schönheit, der Reinigkeit deſſelben Abbruch (U. 50. M. II, 507). Nun iſt das Wohlgefallen an dem Mannichfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck auf einem Begriff gegründet; das an der Schönheit aber iſt ein ſolches, welches keinen Begriff vorausſetzt. Wenn nun das Geſchmacksurtheil, in Anſehung der Anſchauung des Gegenſtandes, vom Zwekke in dem Begriffe des Gegenſtandes, alſo von einem Vernunſturtheile, abhängig gemacht und dadurch eingeſchränkt wird, ſo iſt das Geſchmacksurtheil nicht mehr frei und rein (U. 51. M. II, 509). Zwar gewinnt der Geſchmack durch dieſe Verbindung des äſthetiſchen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, daſs er fixirt wird, und ob er wohl (weil er Erkenntniſs vorausſetzt) nicht allgemein iſt, ihm doch in Anſehung gewiſſer zweckmäſsig beſtimmten Objecte, Regeln vorgeſchrieben werden können. Dieſe ſind aber auch alsdann keine Regeln des Geſchmacks, ſondern bloſs die Vereinbarung des Geſchmacks mit der Vernunſt, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Inſtrument der Abſicht in Anſehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemüthsſtimmung, die ſich ſelbſt erhält und von ſubjectiver allgemeiner Gültigkeit iſt, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühſamen Vorſatz erhalten werden kann, aber objectiv all-

gemein gültig iſt. Alſo gewinnt dadurch nicht eigentlich der Geſchmack, ſondern das geſammte Vermögen der Vorſtellungskraft (M. II, 510. U. 51. f.). Ein Geſchmacksurtheil würde in Anſehung eines Gegenſtandes von beſtimmtem innern Zweck nur alsdann rein ſeyn, wenn der Urtheilende entweder von dieſem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in ſeinem Urtheile davon abſtrahirte. Aber alsdann würde dieſer, ob er gleich ein richtiges Geſchmacksurtheil fällete, indem er den Gegenſtand als freie Schönheit beurtheilte, de noch von den Andern, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beſchaffenheit betrachtet (auf den Zweck des Gegenſtandes ſieht), getadelt und eines falſchen Geſchmacks beſchuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen. Denn der erſte urtheilt nach dem, was er vor den Sinnen hat; der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch dieſe Unterſcheidung kann man manchen Zwiſt der Geſchmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daſs der eine ſich an die freie, der andere an die anhangende Schönheit halte, der erſte ein reines, der zweite ein angewandtes Geſchmacksurtheil fälle (U. 52. M. II, 511).

f. Von dem Ideale der Schönheit. Es kann keine objective Geſchmackregel geben; denn der Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils iſt kein Begriff eines Objects. Ein Princip des Geſchmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch Begriffe angäbe, zu ſuchen, iſt eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Miſsfallens) und zwar eine ſolche, die ohne Begriff ſtatt findet: die Einhelligkeit, ſo viel möglich, aller Zeiten und Völker in Anſehung dieſes Gefühls in der Vorſtellung gewiſſer Gegenſtände iſt das empiriſche, wiewohl ſchwache und kaum zur Vermuthung zureichende Kriterium der Abſtammung eines ſo durch Beiſpiele bewährten Geſchmacks von dem tief verborgenen allen Menſchen gemeinſchaftli-

chen Grunde, der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihre Gegenſtände gegeben werden (U. 53, M. II, 512). Daher ſieht man einige Muſter des Geſchmacks als exemplariſch an; nicht als ob Geſchmack könne erworben werden, indem man Andern nachahmt, denn der Geſchmack muſs ein ſelbſt eigenes Vermögen ſeyn; wer aber ein Muſter nachahmt, zeigt, ſofern er es trifft, zwar Geſchicklichkeit, aber nur Geſchmack ſofern er dieſes Muſter ſelbſt beurtheilen kann. Hieraus folgt aber, daſs das höchſte Muſter, das Urbild des Geſchmacks, eine bloſse Idee (ein Vernunftbegriff) ſei, die jeder in ſich ſelbſt hervorbringen muſs, und nach welchen er alles was Gegenſtand des Geſchmacks, was Beiſpiel der Beurtheilung durch Geſchmack ſei, und ſelbſt den Geſchmack von Jedermann, beurtheilen muſs. Das Urbild des Geſchmacks, welches freilich auf der unbeſtimmten Idee der Vernunft von einem Maximum (Gröſsten) beruht, aber doch nicht durch Begriffe, ſondern nur in einzelner Darſtellung kann vorgeſtellt werden, kann beſſer das Ideal (d. i. die Vorſtellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Weſens) des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht in Beſitz deſſelben ſind, doch in uns hervorzubringen ſtreben. Es iſt aber bloſs ein Ideal der Einbildungskraft, weil es auf Darſtellung beruht. Gelangen wir nun *a priori* oder empiriſch zum Ideal des Schönen? und welche Gattung des Schönen iſt eines Ideals fähig? (M. II, 513. U. 53. ff.). Zuerſt iſt wohl zu bemerken, daſs die Schönheit, zu welcher ein Ideal geſucht werden ſoll, keine rohe, ſondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmäſsigkeit fixirte Schönheit ſeyn, folglich keinem Gegenſtande eines ganz reinen, ſondern zum Theil intellectuirten Geſchmacksurtheile angehören müſſe, d. i. eine Idee *a priori* muſs den Zweck des Gegenſtandes beſtimmen. Aber auch von den anhängenden Schönheiten kann nur die ein Ideal haben, deren Gegenſtand den Zweck ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt hat (der Menſch) (M. II, 514. U. 55). Die Beurtheilung nach dem Ideale der Schönheit kann alſo kein bloſses Urtheil des Geſchmacks ſeyn (U. 61).

Das Uebrige vom Ideal der Schönheit ſ. in dem Artikel: Ideal.

4. Viertes Moment des Geſchmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenſtande. a. Was die Modalität eines Geſchmacksurtheils ſei. Sie iſt die Beziehung der Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit auf die Vorſtellung der Schönheit in einem Geſchmacksurtheil.

α. Möglichkeit. Eine jede Vorſtellung kann mit einer Luſt oder Unluſt verbunden ſeyn.

β. Wirklichkeit. Das Angenehme oder Unangenehme iſt mit einer Luſt oder Unluſt verbunden.

γ. Nothwendigkeit. Das Schöne oder Häſsliche hat eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen oder Miſsfallen.

Dieſe Nothwendigkeit in einem Geſchmacksurtheile iſt

A. nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, daſs Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem von mir für ſchön erklärten Gegenſtänden fühlen werde; auch

B. nicht eine praktiſche Nothwendigkeit, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Weſen zur Regel dient, dieſes Wohlgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Geſetzes iſt, und nichts anders bedeutet, als daſs man ſchlechterdings (ohne weitere Abſicht) auf gewiſſe Art handeln ſolle; ſondern ſie kann nur

G. eine exemplariſche Nothwendigkeit genannt werden, d. i. eine Nothwendigkeit der Beiſtimmung aller zu einem Urtheile, was wie Beiſpiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angeſehen wird.

(U. 62. f. M. II, 519).

b. Die ſubjective Nothwendigkeit, die wir dem Geſchmacksurtheile beilegen, iſt bedingt. Das Geſchmacksurtheil ſinnet Jedermann Beiſtimmung an, und, wer etwas für ſchön erklärt, will, daſs Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſolle. Das Sollen im äſthetiſchen Urtheile wird alſo ſelbſt nach allen zur Beurtheilung erforderlichen Datis doch nur bedingt ausgeſprochen. Man wirkt aus einem allgemeinen Grunde um jedes andern Beiſtimmung, und man könnte auf ſie rechnen, im Fall man nur von der Richtigkeit ſeiner eigenen Subſumtion unter dieſem Grunde verſichert wäre (U. 63. M. II, 520).

c. Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geſchmacksurtheil vorgiebt, iſt die Idee eines Gemeinſinnes. Wenn Geſchmacksurtheile (gleich den Erkenntniſsurtheilen) ein beſtimmtes objectives Princip hätten, ſo würde der, welcher ſie nach dem letztern fället, auf unbedingte Nothwendigkeit ſeines Urtheils Anſpruch machen. Wären ſie ohne alles Princip (gleich dem Urtheile des bloſsen Sinnengeſchmacks), ſo würde man ſich gar keine Nothwendigkeii derſelben in die Gedanken kommen laſſen. Alſo müſſen ſie zwar ein Princip haben, aber dieſes Princip muſs ſubjectiv ſeyn; d. h. es muſs nur durchs Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig beſtimmen, was gefalle oder miſsfalle. Ein ſolches Princip aber kann nur als ein Gemeinſinn angeſehen werden, welcher aber nicht mit dem gemeinen Verſtande, den man bisweilen auch Gemeinſinn (*ſenſus communis*) nennt, verwechſelt

werden muſs (U. 64. M. II, 521). Alſo nur unter der Vorausſetzung eines ſolchen Gemeinſinnes kann das Geſchmacksurtheil gefällt werden (U. 65), ſ. Gemeinſinn und Gemüthszuſtand.

d. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beiſtimmung, die in einem Geſchmacksurtheile gedacht wird, iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die unter der Vorausſezzung eines Gemeinſinns als objectiv vorgeſtellt wird. In allen Urtheilen des Geſchmacks verſtatten wir keinem anderer Meinung zu ſeyn, folglich müſſen wir dabei ein gemeinſchaftliches Gefühl (einen Gemeinſinn) zum Grunde legen. Dieſer Gemeinſinn ſagt nun nicht, daſs Jedermann mit unſerm Urtheil zuſammenſtimmen werde, ſondern damit zuſammenſtimmen ſolle. Alſo iſt der Gemeinſinn, von deſſen Urtheil ich mein Geſchmacksurtheil als Beiſpiel angebe, und weswegen ich ihm exemplariſche Gültigkeit beilege, eine bloſs idealiſche Norm d. i. ein Richtmaaſs durch ein Urbild der Schönheit, das allen, die Geſchmack haben, vorſchweben ſoll. Unter der Vorausſetzung dieſer idealiſchen Norm könnte man nun ein Urtheil, welches mit ihr zuſammenſtimmte und das in demſelben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objecte, für Jedermann mit Recht zur Regel machen. Denn das Princip iſt zwar nur ſubjectiv, könnte aber doch, für ſubjectiv-allgemein (eine Jedermann nothwendige Idee) angenommen werden, und was die Einhelligkeit verſchiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven Urtheile, allgemeine Beiſtimmung fordern, wenn man nur ſicher wäre, darunter richtig ſubſumirt zu haben (U. 66. f. M. II, 524). Dieſe unbeſtimmte Norm eines Gemeinſinns wird von uns wirklich vorausgeſetzt, das beweiſet unſre Anmaſsung Geſchmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen ſolchen Gemeinſinn, als ein Princip das die Erfahrung möglich mache, gebe; oder ob es noch ein höheres Princip der Vernunft gebe, welches es uns zu einem Princip mache, nur ſo zu verfahren, daſs

wir allererſt einen Gemeinſinn zu höhern Zwecken in uns hervorbringen, ſo daſs ein Geſchmacksurtheil in der That nur eine Vernunftforderung ſei, Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und daſſelbe nun von der Anwendung dieſes Princips ein Beiſpiel aufſtelle, findet man unterſucht im Artikel, Geſchmack, 8. ff. und in der folgenden Deduction des Geſchmacksurtheils (U. 67. f. M. II, 525).

5. Allgemeine Anmerkung. Der Geſchmack iſt alſo das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungkraft. Wenn nun im Geſchmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muſs, ſo wird ſie erſtlich nicht reproductiv (als ein Vermögen, das ſeine Geſtalten bloſs aus dem Gedächtniſs hervorhohlt), wie ſie den Aſſociationsgeſetzen unterworfen iſt, ſondern als productiv (welche die Geſtalten urſprünglich hervorbringt) und ſelbſtthätig (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anſchauungen) angenommen. Zwar iſt die Einbildungskraft bei der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Gegenſtandes gebunden, und hat in ſo fern kein freies Spiel (wie im Dichten); aber es läſst ſich dennoch begreifen, daſs der Gegenſtand ihr gerade eine ſolche Form an die Hand geben könne, die eine Zuſammenſetzung des Mannichfaltigen enthält, wie ſie die Einbildungskraft, wenn ſie ſich ſelbſt frei überlaſſen wäre, in Einſtimmung mit der Verſtandesgeſetzmäſsigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein daſs die Einbildungskraft frei und von ſelbſt geſetzmäſsig ſei (Autonomie bei ſich führe) iſt ein Widerſpruch (weil der Verſtand das Geſetz giebt). Es wird alſo eine Geſetzmäſsigkeit ohne Geſetz, und eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande, allein mit der freien Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes (welche auch Zweckmäſsigkeit ohne Zweck genannt worden) und der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils beſtehen können (U. 68. f. M. II, 527). Nun werden geometriſche regel-

mäßige Gestalten (z. B. eine Cirkelfigur) von Critikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden sie eben darum regelmäßig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann, als so, daß sie für blosse Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt (nach der sie allein möglich ist), angesehen werden (z. B. der bestimmte Begriff der Cirkelfigur ist, daß sie eine ebene Figur seyn soll, die von einer einzigen Linie Umring oder Umkreis genannt, so eingeschlossen ist, daß die geraden Linien, welche bis zu derselben, aus einem, innerhalb der Figur befindlichem Puncte, Mittelpunct genannt, gezogen werden, alle einander gleich sind) (M. II, 528. U. 70). Niemand wird aber leichtlich einen Menschen von Geschmack dazu nöthig finden, um an Verletzung der Symmetrie oder an unregelmäßigen Gestalten Misfallen zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verstand und gar kein Geschmack. Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, mißfällt. Aber es mißfällt darum, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Absicht. Das ist aber nicht der Fall im Geschmacksurtheil, welches, wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Mißfallen mit der blossen Betrachtung des Gegenstandes unmittelbar verbindet, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck (U. 70. M. II, 529). An einem Dinge, das nur durch eine Absicht möglich ist, gehöret die Regelmäßigkeit mit zum Erkenntnisse. Der Geschmack aber kann nur in Entwürfen der Einbildungskraft seine größte Vollkommenheit zeigen, wo ein freies Spiel der Vorstellungskräfte unterhalten werden soll, bei welchem die Regelmäßigkeit so viel möglich vermieden wird. Daher der englische Geschmack in Gärten, der Barockgeschmack an Möbeln, die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in dieser Absonderung von allem Zwange der Regel eben den Fall setzt, wo der Geschmack seine größte Vollkommenheit zeigen kann (U. 71. f. M. II, 531.)

Noch ſind ſchöne Gegenſtände von ſchönen Ausſichten auf Gegenſtände zu unterſcheiden. In den letztern ſcheint der Geſchmack nicht ſowohl an dem, was die Einbildungskraft in dieſem Felde auffaſst, als vielmehr an dem, was ſie hiebei zu dichten Anlaſs bekommt, zu haften z. B. bey dem Anblick der veränderlichen Geſtalten eines rieſelnden Baches (U. 73. M. II, 533).

Wenn nun das Geſchmacksurtheil nicht für egoiſtiſch (ſo daſs dem, der es fällt, ſeyn eigenes Urtheil ſchon gnügt), ſondern ſeiner innern Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt, nicht um anderer Beiſpiele willen, als pluraliſtiſch (als ein ſolches, welches verlangen darf, daſs Jedermann ihm beipflichten ſoll, gelten muſs; ſo muſs ihm irgend ein (es ſei objectives oder ſubjectives) Princip *a priori* zum Grunde liegen. Nun kann man aber durch Ausſpähung der bloſs aus der Erfahrung erkennbaren (pſychologiſchen) Geſetze der Gemüthsveränderungen niemals zur Erkenntniſs eines ſolchen Princips *a priori* gelangen, weil jene empiriſchen Geſetze nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber (wie im Geſchmacksurtheile) gebieten, wie geurtheilt werden ſoll. Und zwar ſetzen die Geſchmacksurtheile gar voraus, daſs das Gebot in demſelben unbedingt (keiner Vorausſetzung weiter untergeordnet) iſt. Denn die Geſchmacksurtheile wollen das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung (der Anſchauung) unmittelbar verknüpft wiſſen (U. 130. M. II, 607).

II.

Deduction des Geſchmacksurtheils.

6. Der Anſpruch eines äſthetiſchen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches ſich auf irgend ein Princip *a priori* fuſsen muſs, einer Deduction (d. i. Legitimation oder Nachweiſung der Gültigkeit ſeiner Anmaſsung). Dieſe Deduction des Geſchmacksurtheils muſs über die Expoſition deſſelben noch hinzukommen, wenn es nehmlich

ein Wohlgefallen oder Missfallen an der Form des Gegenstandes betrifft, d. i. eine allgemeingültiges ästhetisches Urtheil ist. Dergleichen sind aber die Geschmacksurtheile über das Schöne der Natur, oder über diejenigen natürlichen Gegenstände, welche für schön erklärt werden. Denn dass sich die Form des Gegenstandes dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) und dem Vermögen der Darstellung der Begriffe (der Einbildungskraft) gemäss zeigt, ist doch in der Gestalt des Gegenstandes gegründet (U. 131. f. M. II, 609). Wir wollen also nun die Deduction der Geschmacksurtheile d. i. der Urtheile über die Schönheit der Naturdinge suchen (U. 133. M. II, 612).

7. Von der Methode der Deduction der Geschmacksurtheile. Die Obliegenheit einer Deduction, d. i. der Gewährleistung der Rechtmässigkeit, einer Art Urtheile tritt nur dann ein, wenn das Urtheil Anspruch auf Nothwendigkeit macht. Dies ist nun der Fall auch alsdann, wenn es subjective Allgemeinheit, d. i. Jedermanns Beistimmung fordert, und dabei doch kein Erkenntnissurtheil ist, denn die Allgemeinheit in dem Geschmacksurtheil soll sich auf keine Begriffe von der Sache gründen, d. i. masst sich nun einer durchgängig für Jedermann geltenden subjectiven Zweckmässigkeit an, eben weil es ein Geschmacksurtheil ist (U. 134. f. M. II, 613). Da wir im letztern Falle kein Erkenntnissurtheil, weder ein theoretisches, noch ein (reines) praktisches, vor uns haben; so wird bloss die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun seyn. Hierdurch soll nehmlich erklärt werden, wie es möglich sei, dass etwas bloss in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und allgemeine Regeln habe, auch wie das Wohlgefallen eines Jeden für jeden Andern als Regel dürfe angekündigt werden (U 134. f. M. II, 614). Ein solches Urtheil, wie das Geschmacksurtheil wirklich ist, hat nun eine zwiefache und zwar logische Eigenthümlichkeit:

α. die **Allgemeingültigkeit** *a priori* eines einzelnen Urtheils;

β. eine **Nothwendigkeit**, die auf Gründen *a priori* beruhen muſs und dennoch von keinen Gründen *a priori* abhängt;

ſ. **Geſchmack** 3. ff. Die Auflöſung dieſer logiſchen Eigenthümlichkeit, worin ſich ein Geſchmacksurtheil von allen Erkenntniſsurtheilen unterſcheidet, giebt die Deduction des Geſchmacks; man findet ſie daher im Artikel **Geſchmack**, 5. ff. Wir wollen aber hier noch Einiges zur Erläuterung hinzuſetzen.

8. **Erſte Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils. Allgemeingültigkeit.** Das Geſchmacksurtheil beſtimmt ſeinen Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anſpruche auf Jedermanns Beiſtimmung, als ob es objectiv, oder ein Erkenntniſsurtheil wäre (U. 136. M. II, 617). Daraus ſollte man vermuthen, daſs die Schönheit eine Eigenſchaft des Gegenſtandes ſelbſt ſeyn müſſe, die ſich nach der Verſchiedenheit der Köpfe und ſo vieler Sinne richtet. Und doch beſteht eben darin das Geſchmacksurtheil, daſs es eine Sache nur nach derjenigen Beſchaffenheit **ſchön** nennt, in welcher ſie ſich nach unſerer Art ſie aufzunehmen richtet (U. 136. M. II, 618). Ueberdieſs wird von jedem Geſchmacksurtheil, welches den Geſchmack des Subjects beweiſen ſoll, verlangt, daſs das Subject für ſich urtheilen, mithin ſein Urtheil nicht als Nachahmung, ſondern *a priori* abſprechen ſolle. Man ſollte aber denken, daſs ein Urtheil *a priori* einen Begriff vom Gegenſtande enthalten müſſe, zu deſſen Erkenntniſs es das Princip enthält. Das Geſchmacksurtheil aber gründet ſich gar nicht auf Begriffe, und iſt überall nicht Erkenntniſs, ſondern nur ein äſthetiſches Urtheil (U. 137. M. II, 619). Daher beſteht ein Jeder auf ſeinem Geſchmacksurtheil, denn der Geſchmack macht auf Autonomie Anſpruch. Fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrund des ſeinigen zu

machen ist Heteronomie (M. II, 620. U. 137), s. Geschmack, 6.

9. Zweite Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils Subjectivität. Das Geschmacksurtheil ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es bloſs subjectiv wäre, d. i. als ob das Prädicat desselben (schön oder häſslich) sich bloſs auf etwas in dem Urtheilenden und nicht in dem Gegenstande des Urtheils gründete (U. 140. M. II, 622). Es giebt

a. keinen empirischen Beweisgrund, das Geschmacksurtheil Jemanden abzunöthigen, denn das uns ungünstige Urtheil Anderer kann uns nie von der Unrichtigkeit unsers Geschmacksurtheils überzeugen (M. II, 623. U. 140);

b. keinen Beweisgrund *a priori*, das Geschmacksurtheil Jemanden abzunöthigen; denn es ist kein Urtheil des Verstandes oder der Vernunft (M. II, 624. U. 141), s. Geschmack, 7.

Das Geschmacksurtheil ist durchaus immer ein einzelnes, d. i. das Subject desselben ist immer nur eine einzelne Vorstellung, ein Individuum. Der Verstand kann durch die Vergleichung des Gegenstandes im Puncte des Wohlgefälligen mit andern Gegenständen derselben Art ein allgemeines Urtheil fällen, z. B. alle Tulpen sind schön, aber das ist dann kein Geschmacks- sondern ein logisches Urtheil. Dasjenige Urtheil aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe schön (d. i. mein Wohlgefallen an derselben allgemeingültig finde), ist allein ein Geschmacksurtheil. Das Geschmacksurtheil hat also bloſs subjective Gültigkeit, und macht dennoch auf Allgemeingültigkeit Anspruch (M. II, 626. U. 142), s. Geschmack, 7.

10. Es ist vergeblich, wenn die Critiker des Geschmacks nach einem obersten Grundsatz der Geschmacks-

urtheile suchen, denn es giebt keinen solchen Grundsatz (objectives Princip des Geschmacks,) s. Geschmack, 8. Diese Critiker können und sollen aber dennoch über etwas vernünfteln, so dass es zur Berichtigung und Erweiterung unsrer Geschmacksurtheile gereichen kann. Sie können und sollen nehmlich über die Erkenntnissvermögen und deren Geschäft in diesen Urtheilen nachforschen, und die wechselseitige subjective Zweckmässigkeit in Beispielen auseinander setzen, denn die Form der Zweckmässigkeit in einer gegebenen Vorstellung ist eben die Schönheit des Gegenstandes (U. 143). s. Geschmack, 8.

11. Das Geschmacksurtheil unterscheidet sich darin von dem logischen, dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Gegenstande subsumirt, das erstere aber gar nicht unter einem Begriff subsumirt, (d. h. das Prädicat schön enthält keinen Begriff). Denn würde der Gegenstand unter einem Begriff gebracht, wie im Erkenntnissurtheil, so würde auch der allgemeine Beifall durch Beweise erzwungen werden können, indem alsdann würde gezeigt werden können, ob der Gegenstand unter dem Begriff stehe oder nicht. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt desselben, das zum Erkenntniss des Gegenstandes Gehörige, ausmachen, das Geschmacksurtheil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so muss es sich auf die in jedem Urtheilenden liegende Möglichkeit überhaupt zu urtheilen gründen; das ist auf die Urtheilskraft selbst, die die Zusammenstimmung der Einbildungskraft und des Verstandes in Ansehung einer solchen Vorstellung gebraucht, wodurch ein Gegenstand gegeben wird. Wie nun hier dem Urtheile kein Begriff vom Gegenstande zum Grunde liegt, und die Einbildungskraft, wenn sie wie hier ohne Begriff, schematisirt (reine Gestalten darzustellen sich bemühet), frei ist; so muss das Geschmacksurtheil auf einer blossen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und des Verstandes mit seiner Gesetzmässigkeit beruhen. Dies ist folglich ein Gefühl, das den Gegenstand nach der Zweckmässigkeit der Vorstellung, wodurch ein Gegen-

ſtand gegeben wird, zur Beförderung des freien Spiels des Erkenntniſsvermögens beurtheilen läſst. Und der Geſchmack, als Urtheilskraft nach Bedingungen, die im Urtheilenden liegen, enthält einen Grund eine Vorſtellung unter etwas Anderes zu ordnen (ſubſumiren). Dieſes Princip (Grund) macht nicht die Subſumtion der Anſchauungen unter Begriffe möglich; ſondern es macht die Subſumtion des Vermögens der Anſchauungen oder Darſtellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verſtand) möglich, ſo fern die Einbildungskraft in ihrer Freiheit mit dem Verſtande in ſeiner Geſetzmäſsigkeit zuſammenſtimmt (U. 145), ſ. Geſchmack, 9. Um nun auszumachen wie der ſubjective Zuſtand das Erkenntniſsvermögen zu Geſchmacksurtheilen, die doch allgemeingültig ſind, berechtigen könne, müſſen wir die den Geſchmacksurtheilen eigenthümliche logiſche Form uns leiten laſſen (U. 146. M. II, 630).

12. Von der Aufgabe einer Deduction der Geſchmacksurtheile. Mit der Wahrnehmung eines Gegenſtandes kann unmittelbar ein Gefühl der Luſt oder Unluſt und ein Wohlgefallen oder Miſsfallen verbunden werden, welches der Vorſtellung des Objects ſtatt Prädicat dient, woraus entweder ein Empfindungsurtheil oder ein Geſchmacksurtheil entſpringt. Da das letztere auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anſpruch macht, ſo muſs ihm etwas als Princip *a priori* zum Grunde liegen, das einer Deduction bedarf, wodurch die Frage aufgelöſet werden muſs: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich? Dieſe Aufgabe betrifft alſo die Principien *a priori* der reinen Urtheilskraft in äſthetiſchen Urtheilen, d. i. in ſolchen, wo ſie nicht (wie in den theoretiſchen) unter objectiven Verſtandesbegriffen bloſs zu ſubſumiren hat und unter einem Geſetze ſteht; ſondern die äſthetiſchen Urtheile ſind ſolche, in welchen die Urtheilskraft ſich ſelbſt, ſubjectiv, ſowohl Gegenſtand als Geſetz iſt (U. 147. (M. II, 632). Dieſe Aufgabe kann auch ſo ausgedrückt werden: wie iſt es möglich zu behaupten, daſs mein

Wohlgefallen an einem Gegenſtande auch in jedem andern Subjecte ſeyn müſſe? (M. II, 633. U. 148). Daſs Geſchmacksurtheile ſynthetiſch ſind, iſt leicht einzuſehen, weil ſie über den Begriff, und ſelbſt die Anſchauung des Gegenſtandes, hinausgehen. Sie thun nehmlich etwas, das gar nicht einmal Erkenntniſs, nehmlich Gefühl der Luſt (oder Unluſt) zur Anſchauung als Prädicat hinzu. Geſchmacksurtheile ſind aber auch *a priori*, weil ſie ein empiriſches Prädicat mit dem Gegenſtande, unter der Bedingung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verknüpfen. Folglich gehört die Aufgabe: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich, mit unter das allgemeine Problem, wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? (M. II, 634. U. 148).

13. Was eigentlich in einem Geſchmacksurtheile *a priori* behauptet wird, iſt in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, S. 167. gezeigt worden. *A priori* kann man nehmlich mit keiner Vorſtellung ein beſtimmtes Gefühl verbinden, auſser, wo ein den Willen beſtimmendes Princip *a priori* (ein Moralgeſetz) in der Vernunft zum Grunde liegt. Daher ſind auch alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, weil ſie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, ſondern mit einer gegebenen einzelnen empiriſchen Vorſtellung verbinden (U. 149. f.). Alſo iſt es nicht die Luſt, ſondern die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt, welche in einem Geſchmacksurtheile *a priori* als allgemeine Regel für die Urtheilskraft vorgeſtellt wird (U. 150).

14. Die Deduction der Geſchmacksurtheile ſelbſt findet man im Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, S. 167.

15. Dieſe Deduction iſt leicht, denn ſie hat nicht nöthig zu beweiſen, daſs es einen Gegenſtand für einen gewiſſen Begriff *a priori* gebe. Denn Schönheit, oder Häſs-

Häſslichkeit, welche in dem Geſchmacksurtheile von einem Gegenſtande behauptet werden, ſind nicht Begriffe von einem Gegenſtande, und das Geſchmacksurtheil iſt kein Erkenntniſsurtheil (U. 152). Aber die Luſt am Schönen, iſt auch weder eine Luſt des Genuſſes (das Angenehme), noch einer geſetzlichen Thätigkeit (das ſittliche Gefühl), noch der vernünftelnden Contemplation nach Ideen (das Gefühl des Erhabenen,) ſondern der bloſsen Reflexion. Dieſe Luſt muſs nothwendig bei Jedermann auf den nehmlichen Bedingungen beruhen, weil dieſe ſubjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt ſind, und die Proportion dieſer Erkenntniſsvermögen, welche zum Geſchmack erfordert wird, auch zum gemeinen und geſunden Verſtande erforderlich iſt, den man bei Jedermann vorausſetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geſchmack Urtheilende (wenn er nur in dieſem Bewuſstſeyn nicht irrt, und nicht die Materie für die Form Reiz für Schönheit nimmt) die ſubjective Zweckmäſsigkeit d. i. ſein Wohlgefallen am Gegenſtande jedem Andern anſinnen, und ſein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe annehmen (U. 155. f. M. II, 642). Wenn man annehmen dürfte, daſs die bloſse allgemeine Mittheilbarkeit ſeines Gefühls an ſich ſchon ein Intereſſe bei ſich führen müſſe (welches man aber aus der Beſchaffenheit einer bloſs reflectirenden Urtheilskraft zu ſchlieſsen nicht berechtigt iſt); ſo würde man ſich erklären können, woher das Gefühl im Geſchmacksurtheile gleichſam als Pflicht Jedermann zugemuthet werde (U. 161. M. II, 649).

16. Daſs das Geſchmacksurtheil, wodurch etwas für ſchön erklärt wird, kein Intereſſe zum Beſtimmungsgrunde habe, iſt (in 1.) hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht die Unmöglichkeit ein Intereſſe damit zu verbinden. Dieſe Verbindung wird aber immer nur indirect ſeyn können, d. i. der Geſchmack muſs allererſt mit etwas anderem verbunden vorgeſtellt werden, um mit dem Wohlgefallen der bloſsen Reflexion über einen Gegenſtand noch eine Luſt an der Exiſtenz deſ-

ſelben (als worin alles Intereſſe beſteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im äſthetiſchen Urtheile, was im Erkenntniſsurtheile (von Dingen überhaupt) geſagt wird: *a poſſe ad eſſe non valet conſequentia*, d. i. man kann nicht von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ſchlieſsen. Dieſes Andere kann nun etwas Empiriſches ſeyn, nehmlich eine Neigung, oder etwas Intellectuelles, als Eigenſchaft des Willens (U. 161. f. M. 650). So wird in der Beurtheilung der Schönheit, vornehmlich der belebten Gegenſtände der Natur, z. B. des Menſchen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmäſsigkeit mit in Betrachtung gezogen, ehe man den Gegenſtand ſchön oder häſslich nennen kann. Dieſe Zweckmäſsigkeit iſt nun immer mit einem Intereſſe am Gegenſtande verbunden, allein ein ſolches Urtheil iſt auch nicht mehr rein äſthetiſch, d. i. bloſses Geſchmacksurtheil (U. 189), ſ. Geſchmack, 13.

17. Die Dialektik beſteht in der Entgegenſetzung ſolcher Urtheile, die *a priori* ſind. Der Widerſtreit der Geſchmacksurtheile, ſofern ſich ein jeder bloſs auf ſeinen eigenen Geſchmack beruft, macht alſo keine Dialektik des Geſchmacks aus; weil dann Niemand ſein Urtheil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt alſo kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geſchmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Critik des Geſchmacks (nicht des Geſchmacks ſelbſt) in Anſehung ihrer Principien. Denn es treten über den Grund der Möglichkeit der Geſchmacksurtheile überhaupt einander widerſprechende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weiſe auf. Die tranſcendentale Critik des Geſchmacks enthält daher einen Theil, der den Namen der Dialektik einer äſthetiſchen Urtheilskraft führen kann; weil ſich eine Antinomie der Principien dieſes Vermögens findet, welche die Geſetzmäſsigkeit deſſelben, mithin auch ſeine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht (U. 231. M. II, 733). Die Antinomie in Anſehung des Princips des Geſchmacks findet man erklärt im Artikel: Antinomie, 6, a. Hier will ich nur noch etwas zur Auflöſung dieſer Antinomie hinzuſetzen. Dieſe Antinomie iſt nichts anders,

als das dem Anſehn nach Widerſprechende in den (in 8 u. 9) vorgeſtellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils

a. die Allgemeingültigkeit; ſie fordert Einſtimmung Anderer mit dem Urtheile, welches, wenn dieſe Allgemeingültigkeit fehlt, nothwendig ein Streiten verurſacht;

b. die Subjectivität; ſie ſcheint wieder alles Streiten unmöglich zu machen, weil jedes Subject anders beſchaffen ſeyn kann, in Beziehung auf den Eindruck des Gegenſtandes zum Gefühl des Subjects.

Dieſer Widerſtreit ſoll nun gehoben werden. Dies iſt aber nicht anders möglich, als ſo, daſs gezeigt wird, beide Gegenſätze ſeien zwar richtig, aber in verſchiedener Beziehung. Dieſe zwiefache Beziehung des Gegenſtandes im Geſchmacksurtheile muſs durchaus vorausgeſetzt werden, wenn ein Geſchmacksurtheil keine Einbildung, ſondern von dem Urtheil über das bloſs Angenehme unterſchieden, und *a priori* ſeyn ſoll. Sollte es aber das letztere nicht ſeyn, ſo würde wieder der Widerſtreit daſeyn, daſs etwas nur durch die Erfahrung Gültiges allgemeingültig ſeyn ſoll. Aber es muſs auch gezeigt werden, daſs wir uns dennoch von dem uns anhängenden Schein eines Widerſpruchs, als einer natürlichen Illuſion, nicht losmachen können. Und dieſe Auflöſung der Schwierigkeiten im Geſchmacksurtheil iſt eine neue Beſtätigung der Richtigkeit des kritiſchen Idealismus, bei welchem ſie allein möglich iſt (U. 234. M. II, 740).

α. Der Begriff, worauf man den Gegenſtand in Geſchmacksurtheilen beziehet, wird in a und b nicht in einerlei Sinn genommen. Auf irgend einen Begriff muſs ſich das Geſchmacksurtheil beziehen, denn ſonſt könnte es ſchlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann An-

ſpruch machen; es würde ſonſt nehmlich gar nichts den Gegenſtand Betreffendes behauptet. Aber es darf doch auch nicht aus einem Begriff erweislich ſeyn. Und das iſt auch möglich. Denn ein Begriff kann entweder beſtimmbar ſeyn, z. B. der Verſtandesbegriff durch den Stoff, den die ſinnliche Anſchauung liefert, wenn derſelbe durch Begriffe, welche alsdann die Prädicate des Verſtandesbegriffs werden, gedacht wird. Aber ein Begriff kann auch ganz unbeſtimmt und gar nicht möglich zu beſtimmen ſeyn, z. B. der tranſcendentale Vernunftbegriff vom Ueberſinnlichen, was aller Anſchauung zum Grunde liegt (M. II, 741. U. 234. f.). Nun geht das Geſchmacksurtheil auf Gegenſtände der Sinne, aber nicht um einen Begriff derſelben für den Verſtand zu beſtimmen, denn es iſt kein Erkenntniſsurtheil. In ſo fern ſagt es nur aus: dieſer Gegenſtand iſt für mich ein Gegenſtand des Wohlgefallens (M. II, 742. U. 235). Gleichwohl iſt ohne Zweifel im Geſchmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes (zugleich auch des Urtheilenden) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieſer Art Urtheile gründen, dies iſt nicht möglich ohne irgend einen Begriff, d. i. einer nothwendigen durch den Verſtand vorgeſtellten Einheit des gegebenen Mannichfaltigen im Gegenſtande, aber einen Begriff, der ſich durch Anſchauung nicht beſtimmen läſst. Ein ſolcher Begriff iſt bloſs der reine Vernunftbegriff vom Ueberſinnlichen, was dem Gegenſtande als einem Sinnengegenſtande, mithin als Erſcheinung, und auch dem urtheilenden Subjecte zum Grunde liegt. Das heiſst, ich ſtelle mir in dem Gegenſtande eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit vor, die nicht erkennbar iſt, indem ſie durch keinen Verſtandesbegriff hineingelegt wird, weil es ſonſt ein Erkenntniſsurtheil geben würde; das iſt folglich eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit d. i. Geſetzmäſsigkeit vom Gegenſtande, die nicht auf Naturgeſetzen beruhet. Folglich beruhet ſie auf der Vorſtellung von einem Dinge an ſich, als dem nothwendigen Grunde der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben in der Erſcheinung, zur Auffaſſung dieſer Vorſtellung zur

Möglichkeit der Erkenntniſs. Oder es liegt bei jedem Geſchmacksurtheile nothwendig die Vorſtellung zum Grunde, daſs die Erſcheinung, die wir mit Wohlgefallen anſchauen, etwas Ueberſinnliches zum Grunde habe, das da macht, daſs es nun möglich wird, die ſinnlichen Eindrücke die wir erhalten ſo leicht zur Anſchauung zu verknüpfen, daſs die Erſcheinung die dadurch möglich wird, nicht nur von der Einbildungskraft leicht dargeſtellt, ſondern auch von dem Verſtande leicht erkannt werden könnte, wenn es darauf ankäme, ſie auf Begriffe zu bringen. Dazu iſt aber freilich auch die Vorausſetzung nöthig, das unſer eigenes überſinnliches Subſtrat, welches durch das Wirken der Einbildungskraft und des Verſtandes erſcheint, Nothwendigkeit und Allgemeinheit d. i. Geſetzmäſsigkeit habe für alle durch eine ſolche Einbildungskraft und einen ſolchen Verſtand auffaſſende und erkennende Weſen (M. II, 743. U. 235).

β. Dieſe zwiefache Beziehung in der Beurtheilung des Schönen, auf ein ſinnliches Object und Subject, und auf ein überſinnliches Object und Subject, iſt unſerer tranſcendentalen Beurtheilungskraft durchaus nothwendig. Denn nähme man eine ſolche Rückſicht nicht an, ſo wäre der Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wären der ſchöne Erfahrungsgegenſtand und das ihn beurtheilende Subject, in Anſehung ſeines empiriſchen Zuſtandes des Wohlgefallens, Dinge an ſich, ſo könnten wir unmöglich die individuelle Beziehung zwiſchen dem Gegenſtande und dem der Wohlgefallen an ihm hat, auf andere Subjecte mit Nothwendigkeit ausdehnen. Wäre aber der Begriff, worauf ſich das Geſchmacksurtheil gründet, der Begriff der Vollkommenheit, ſo würde man das Geſchmacksurtheil beweiſen können. Allein dann wäre es nicht ſubjectiv, ſondern objectiv, es lieſse ſich darüber diſputiren, das iſt, nach Begriffen Einhelligkeit in dem Erkenntniſs hervorbringen, das Schöne würde durch den Verſtand aus Begriffen erkannt, und nicht durch ein Wohlgefallen, und es gäbe keinen Geſchmack (U. 236). Nun fällt aber aller

Widerſpruch weg, wenn ich ſage: das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur für die Urtheilskraft). Aus dieſem Begriffe kann aber nichts in Anſehung des Gegenſtandes erkannt und bewieſen werden, denn er iſt an ſich unbeſtimmbar und zum Erkenntniſs untauglich, weil für ihn nichts durch die Sinne zum Erkennen gegeben werden kann. Das Geſchmacksurtheil bekommt aber doch durch dieſen Begriff Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes, die Anſchauung unmittelbar begleitendes, Urtheil) indem dadurch doch zugleich etwas als dem Gegenſtande (durch ſein überſinnliches Subſtrat) nothwendig anhangendes vorausgeſetzt wird. Der Beſtimmungsgrund liegt hiernach in demjenigen was als das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit angeſehen werden kann. Weil nehmlich die Erſcheinung nichts als eine Vorſtellung im Subject iſt, ſo iſt das allgemeingültige Wohlgefallen, da es ſich nicht auf Begriffe gründet, die Nothwendigkeit in der Verknüpfung zwiſchen der Erſcheinung und dem Zuſtande des Subjects, dem etwas erſcheint, bei der Anſchauung derſelben. Da dieſe Verknüpfung nicht erkennbar iſt, und doch allgemeingültig ſeyn ſoll, ſo heiſst das, ſie wird bei jedem Geſchmacksurtheil als in dem Subſtrat dieſer Verknüpfung gegründet vorausgeſetzt. Das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit iſt daher eben ein ſolches Poſtulat, oder eine eben ſo nothwendige Vorausſetzung bei jedem Geſchmacksurtheil, als das Daſeyn Gottes bei jeder Pflichterfüllung (U. 236. M. II, 744).

γ. **Der Schein eines Widerſpruchs der beiden Beziehungen in einem Geſchmacksurtheile iſt eine natürliche Illuſion und folglich unvermeidlich** (U. 237). Es fällt, wenn wir das Geſchmacksurtheil aus dieſem Geſichtspunct betrachten, aller Widerſpruch in demſelben weg. Denn alsdann gründet ſich daſſelbe nicht auf einem **beſtimmten** Begriff, und iſt folglich kein Erkenntniſsurtheil, ſondern ein äſthetiſches Urtheil. Aber es gründet ſich dann doch auf einem unbeſtimmten Begriffe, nehmlich vom überſinnlichen Subſtrat der Erſcheinungen, wodurch es allein mög-

lich iſt ſich Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit in demſelben zu denken. Aber auch das nur unter der Vorausſetzung, daſs Erſcheinungen, als ſolche, in uns, d. i. unſere Vorſtellungen ſind, und inſofern eine in dem Dinge an ſich (unſerm überſinnlichen Subſtrat) gegründete folglich nothwendige Verknüpfung durch das alles und immer verknüpfende Vermögen, dem Verſtande, vorausgeſetzt werden kann (U. 237. M. II, 746). Ein beſtimmtes objectives (Erkenntniſs) Princip des Geſchmacks zu geben, wornach die Urtheile deſſelben geleitet, geprüft und bewieſen werden könnten, iſt alſo unmöglich. Denn ſie wären ſonſt keine Geſchmacksurtheile, ſondern Erkenntniſsurtheile, und es gäbe dann keinen Geſchmack, ſondern bloſs Verſtand. Das ſubjective (in der Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſsvermögen gegründete und den Gegenſtand doch nicht zum Erkennen beſtimmende) Princip, nehmlich die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns kann nur als der einzige Schlüſſel der Enträthſelung des uns ſelbſt ſeinen Quellen nach verborgenen Geſchmacks angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden (M. II, 747 U. 237). Beides a und b kann alſo wahr ſeyn. Würde dagegen zum Beſtimmungsgrunde des Geſchmacks (wegen der Einzelnheit der Vorſtellung, die das Subject des Geſchmacksurtheils iſt), wie von Einigen geſchieht, die Annehmlichkeit angenommen; ſo würde das die Subjectivität des Geſchmacksurtheils mit der Allgemeingültigkeit deſſelben in offenbaren Widerſpruch ſetzen, und die Allgemeingültigkeit des Geſchmacksurtheils müſste durchaus falſch ſeyn. Wollte man hingegen, wie von Andern*)

*) Z. B. Moſes Mendelsſohn (Philoſophiſche Schriften 1. Th. Anmerk. b. S. 150.) ſagt: „Das geſunde, das ſchmackhafte, das ſchöne, das nützliche, alle Ergötzungen laufen endlich auf den Begriff von einer Vollkommenheit hinaus, wenn das davon abgeſondert wird, was ſie in ihren Unterarten determinirt. Descartes war der erſte, der darauf gekommen, eine Sacherklärung von dem Vergnügen zu geben. Er fand, daſs wir einen Gegenſtand als etwas in ſeiner Art vollkommenes anſehen müſsten, wenn er uns Luſt gewähren ſoll."

geſchieht, die Vollkommenheit zum Beſtimmungsgrunde des Geſchmacks annehmen (wegen der Allgemeingültigkeit deſſelben), ſo würde das wieder die Allgemeingültigkeit des Geſchmacksurtheils mit der Subjectivität deſſelben in offenbaren Widerſpruch ſetzen, und die Subjectivität deſſelben müſste durchaus falſch ſeyn. Da nun auf dieſe Weiſe beide Sätze falſch ſeyn würden, ſo müſſen die Begriffe der Annehmlichkeit und Vollkommenheit, als Principien des Geſchmacks, ſich ſelbſt widerſprechen, und die Subjectivität und Allgemeingültigkeit im Geſchmacksurtheil ſind ſich einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt, ſondern nur dem Schein nach einander entgegen, aber können im Grunde beide zuſammen ſtatt finden. Folglich müſſen wir wider Willen den Vereinigungspunkt unſrer Vermögen *a priori* im Ueberſinnlichen ſuchen; aber der Schein des Widerſpruchs wird uns auch im Geſchmacksurtheile immer ankleben, weil wir die Erſcheinungen ſtets für Dinge an ſich zu halten, durch unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, genöthigt werden, und daher bald meinen auch das Ueberſinnliche beſtimmen, bald wieder nicht anders als durch Erfahrung zur Erkenntniſs gelangen zu können (M. II, 748. U. 238. f.).

I. Anmerkung. Es giebt kein anderes Mittel, dieſer Antinomie im Gebrauche der Urtheilskraft auszuweichen, als

a. entweder zu läugnen, daſs dem äſthetiſchen Geſchmacksurtheile irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liege, und zu behaupten, daſs aller Anſpruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Bei-

Und (2 Th. S. 75): „Iſt die Erkenntniſs der Vollkommenheit ſinnlich; ſo wird ſie Schönheit genannt.“ — Wolf (Pſych. empir. ſagt auch, daſs die Schönheit in der Vollkommenheit beſtehe. Burke hingegen (Philoſophiſche Unterſ. über den Urſpr. unſrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen III. Th. 9. Abſchn. S. 178. Riga 1773. 8.) zeigt, daſs die Vollkommenheit nicht die Urſache von Schönheit iſt.

ſtimmung grundloſer leerer Wahn ſei; daſs ein Geſchmacksurtheil nur ſofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es ſich trift, daſs viele in Anſehung deſſelben übereinkommen, und auch dieſes eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieſer Einſtimmung ein Princip *a priori* vermuthet, ſondern (wie im Gaumengeſchmack) weil die Subjecte zufälliger Weiſe gleichförmig organiſirt ſeyen; oder

b. man müſste annehmen, daſs das Geſchmacksurtheil eigentlich ein verſtecktes Vernunfturtheil über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannichfaltigen an ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit ſei; daſs es mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieſer unſrer Reflexion anhängt äſthetiſch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologiſch (auf den Begriff des Zwecks gegründet) ſei. In dieſem Falle könnte man die Auflöſung der Antinomie durch tranſcendentale Ideen für unnöthig und unrichtig erklären und jene Geſchmacksgeſetze mit den Objectiven der Sinne nicht als mit bloſsen Erſcheinungen, ſondern auch als mit Dingen an ſich ſelbſt, vereinigen.

Wie wenig aber die eine ſowohl als die andere Ausflucht verſage, iſt in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems a. Antwort auf die Frage, wie geht es zu wenn wir etwas ſchön finden? und im Vorhergehenden (1) gezeigt worden (U. 244. f. M. II, 759).

II. Anmerkung. Das Schöne iſt das Symbol (ſ. Darſtellung 5. ff.) des Sittlichguten, und auch nur in dieſer Rückſicht gefällt es mit einem Anſpruche auf Allgemeinheit dieſes Wohlgefallens. Das iſt das Intelligibile (Ueberſinnliche ſ. *a*) worauf, der Geſchmack hinausſieht, wozu nehmlich ſelbſt unſere oberen Erkenntniſsvermögen zuſammenſtimmen, und ohne wel-

ches zwiſchen ihrer Natur, verglichen mit den Anſprüchen, welche der Geſchmack macht, lauter Widerſprüche ſeyn würden (U. 258. M. II. 776). Hierdurch macht nun der Geſchmack gleichſam den Uebergang vom Sinnenreich zum habituellen moraliſchen Intereſſe, ohne einen zu gewaltſamen Sprung, möglich. Denn er ſtellt die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäſsig für den Verſtand beſtimmbar vor, und lehrt ſo gar an Gegenſtänden der Sinne, auch ohne Sinnenreiz, ein freies Wohlgefallen finden (U. 260).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Abſchn. I. Buch. 1. Moment. §. 1. f. S. 2. ff. — §. 4. S. 12. f. — 2. Moment. §. 8. f. S 21. ff. — 3. Moment. §. 11. ff. S 34. ff. — 4. Moment. §. 18. ff. S. 62. ff. — Deduction. §. 30. ff. S. 131. ff. — §. 41. S. 161. f. — §. 48. S. 189. — II. Abſchn. §. 55. ff. S. 231. ff. — §. 59. S. 260.

Geſchwindigkeit.

Celeritas, velocitas, viteſſe. Dieſes Wort drückt einen relativen Begriff aus, der von der Vergleichung des Raumes und der Zeit bei den Bewegungen der Cörper abhängt, ſ. Bewegung (B. I. S. 588.) Jede Bewegung erfordert eine gewiſſe Zeit, und führt in derſelben den Cörper durch einen gewiſſen Raum. Iſt nun dieſer Raum groſs und die Zeit klein, ſo ſchreibt man dem bewegten Cörper eine groſse Geſchwindigkeit zu; eine kleine hingegen, wenn der durchlaufene Raum klein und die Zeit groſs iſt. Wenn aber eine Geſchwindigkeit doppelt genannt wird: ſo kann darunter nichts anders verſtanden werden, als daſs ſie aus zwei einfachen und gleichen beſtehe, ſ. Bewegung (B. I. S. 616). Ob die Geſchwindigkeit gleich ſei der Kraft dividirt durch die Maſſe oder der Quadratwurzel aus der Kraft dividirt durch die Maſſe d. h. ob ſich die Geſchwindigkeiten ſelbſt, oder die Quadraten der Geſchwindigkeiten verhalten umgekehrt wie die Maſſen, findet man im Art. Kraft.

Gefelligkeit.

focialitas, *fociabilité*.

Die Tauglichkeit und der Hang zur Gefellfchaft (U. 162). So befteht die Gefelligkeit des Menfchen in den beiden Stücken, dafs er

a. zur Gefellfchaft taugt, weil er feine Gedanken und Wünfche durch die Sprache mittheilen und feinen Gefellfchaftern nützlich werden kann;

b. in ihm ein Grund liegt, die ihm die Neigung zur Gefellfchaft möglich macht. Die Gefelligkeit ift daher ein Erfordernifs des Menfchen, als eines für die Gefellfchaft beftimmten Gefchöpfs, und ift folglich eine zur Humanität gehörige Eigenfchaft. Die Humanität ift nehmlich einerfeits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererfeits das Vermögen, fich innigft und allgemein mittheilen zu können, welches letztere ihn eben zur Gefellfchaft tauglich macht, fo wie er ohne Theilnehmungsgefühl wohl keinen Hang zur Gefellfchaft haben würde (U. 262).

2. Die gefetzliche Gefelligkeit ift diejenige, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wefen ausmacht (U. 262). Der Menfch hat nehmlich einen innigen Trieb, und ift auch, vermöge feiner praktifchen Vernunft, dazu tauglich in eine folche Gefellfchaft zu treten, in der Freiheit, und alfo auch Gleichheit, mit einem Zwange, mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht, als aus Furcht, vereinigt ift. Durch eine Vereinigung diefer Art ift die in einem Landftrich vereinigte Menge Menfchen, in fo fern fie ein Ganzes ausmacht, in einem rechtlichen Zuftande, weshalb fie ein gemeines Wefen oder ein Staat heifst.

3. Es giebt aber auch eine ungefellige Gefelligkeit der Menfchen. Sie befteht in dem Hang derfelben in Gefellfchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerftande welcher diefe Gefellfchaft beftändig zu tren-

nen droht, verbunden ift (S. III. 139). Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menfchlichen Natur. Der Menfch hat eine Neigung fich zu vergefellfchaften, weil er in einem folchen Zuftand fich mehr als Menfch fühlt. Er hat aber auch einen grofsen Hang fich zu vereinzelnen (ifoliren). f. Gegenwirkung.

Berl. Monatsfchr. IV. B. 5. St.

Gefellfchaft

bürgerliche, politifcher Zuftand, rechtlicher Staat, Reich des Rechts, rechtlich bürgerliche Gefellfchaft, politifches gemeines Wefen, *focietas ciuilis*, *focieté civile*. Das Ganze einer vereinigten Menge Menfchen, in welchem diejenige Verfaffung im Verhältniffe diefer Menfchen untereinander ift, dafs dem Abbruche der einander wechfelfeitig widerftreitenden Freiheit gefetzmäfsige Gewalt entgegengefetzt wird (U. 393). f. Gefchicklichkeit.

Nur in einer folchen bürgerlichen Gefellfchaft kann die gröfste Entwickelung der Naturanlagen der Menfchengattung gefchehen und diefer Zweck der Natur erreicht werden. Die Menfchen müffen daher immer darauf hin arbeiten, fie auszufinden, und fich ihrem Zwange willig zu unterwerfen. Zu dem erftern gehört Klugheit, als die Gefchicklichkeit die rechten Mittel zu einem Zweck aufzufinden — und anzuwenden; zu dem letztern Weisheit, als die Zufammenftimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge; eine nie völlig zu erreichende Idee.

2. Das gröfste Problem für die Menfchengattung, zu deffen Auflöfung die Natur ihn zwingt, ift daher die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gefellfchaft. Da nun in der Gefell-

schaft die höchste Absicht der Natur, nehmlich der Entwickelung aller ihrer Anlagen in der Menschheit erreicht werden kann; so muss eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung d. h. eine solche, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung seyn (S. III. 141 f.)

3. Wenn keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine blofs auf Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, so würde die Anlage in der Menschheit zur Moralität nicht entwickelt werden können. Folglich ist die Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben, ein zweites Problem für die Menschengattung; und eine solche Gesellschaft wird dem Menschengeschlecht durch die Vernunft nicht nur zur Aufgabe, sondern auch zur Pflicht gemacht. Diese Gesellschaft heisst, zum Unterschiede von der bürgerlichen, die ethische (R. 129.)

4. Man kann aber die Verbindung der Menschen unter blofsen Tugendgesetzen um das Böse zu verhüten und das Gute zu befördern, insofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch bürgerliche Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen, im Gegensatz der rechtlich bürgerlichen Gesellschaft, welche eine Verbindung der Menschen unter Rechtsgesetzen ist. Die ethischbürgerliche Gesellschaft kann mitten in der recht bürgerlichen Gesellschaft oder dem politischen gemeinen Wesen bestehen. Aber jene hat ein besonderes und ihr eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweien gemeinen Wesen überhaupt, in Ansehung derer das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend ge-

nannt werden kann. Die Idee eines solchen Reichs hat in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität, d. i sie muss von Jedermann als ein Gegenstand betrachtet werden, welchen hervorzubringen (sich zu einem solchen Staate zu vereinigen) Pflicht ist, wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschliessen werden (R. 129. f.).

5. Der rechtlichbürgerliche (politische) Zustand ist das Verhältniss der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen, die insgesamt Zwangsgesetze sind, stehen; der ethischbürgerliche Zustand ist das Verhältniss der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Tugendgesetzen, die insgesamt zwangsfrei sind, vereinigt sind (R. 131). In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politischen Bürger, als solche, im ethischen Naturzustande (nicht in einem ethischbürgerlichen Zustande), und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn das politische gemeine Wesen kann seine Bürger nicht zwingen, in eine ethischbürgerliche Gesellschaft zu treten, denn das hiesse zwingen zwangsfrei zu handeln, welches sich widerspricht. Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, dass in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn die Tugendgesinnungen würden das bewirken, was die Zwangsmittel des politischen gemeinen Wesens darum nicht ausrichten können, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann (R. 132).

6. Wehe aber dem politischen Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke, d. i. Tugendgesinnung hervorzubringen, gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein ge-

rade das Gegentheil bewirken, sondern auch seine politische Verfassung untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniss dieses gemeinen Wesens betrifft, völlig frei; ob er mit andern Mitbürgern auch noch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur so fern ein ethisches gemeines Wesen, doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen muss, wird dasselbe sich Einschränkungen gefallen lassen müssen, nehmlich dass in demselben nichts der Pflicht seiner Glieder als Staatsbürger widerstreite (R. 132. f.).

7. Weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen gemeinen Wesens. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heissen (wie es mit verschiedenen politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, eben so bewandt ist) (R. 133. f.).

Das Uebrige von der ethischbürgerlichen Gesellschaft findet man im Art. Kirche.

Von der Hausherrlichen Gesellschaft s. Hausherren Recht.

Gesetz.

s. Regel.

Gesetzgeber.

s. Regel.

Gesetzgebung.

s. Regel.

Gesetzkundig.

s. Regel.

Gesetzlichgut.

f. Legalität.

Gesetzlosigkeit.

f. Regel.

Gesetzmäſsigkeit.

f. Legalität.

Gesinnung.

f. Sinnesart.

Gesicht.

Sinn des Gesichts, Sinn des Sehens.

visus, vue. Derjenige Organsinn oder Sinn der Organempfindung, vermittelst dessen wir auch in der Entfernung die Oberfläche der Cörper und so die Gestalt derselben wahrnehmen. Er ist ein Organsinn der mittelbaren Empfindung durch eine nur für ein gewisses Organ (die Augen) empfindbare bewegte Materie, durch Licht (A. 49). Das Licht ist eine unser Auge afficirende Materie, dadurch ein Punct für den Gegenstand im Raume bestimmt wird, und vermittelst dessen uns das Weltgebäude in einem so unermeſslichen Umfange bekannt wird, daſs vornehmlich bei selbstleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unseren Maasstäben hier auf Erden vergleichen, wir über der Zahlenreihe ermüden. Wir haben aber hierbei fast mehr Ursache über die zarte Empfindsamkeit des Auges in Ansehung der Wahrnehmung so geschwächter Eindrücke zu erstaunen, als über die Gröſse des Gegenstandes, des Weltgebäudes, vornehmlich wenn man die Welt im Kleinen, so wie sie uns vermittelst der Mikroskopien vor Augen gestellt wird, z. B. bei den Infusionsthierchen, dazu nimmt —. Das Gesicht ist einer von den drei Sinnen (Gesicht, Gefühl, Gehör), die

mehr objectiv als fubjectiv find, d. i. die vermittelft der durch fie möglichen empirifchen Anfchauungen, mehr zur Erkenntnifs des äufsern Gegenftandes beitragen, als dafs fie das Bewufstfeyn des äufsern Organs rege machen, f. Gefühl, 1. (A. 49. f.).

2. Diefer Sinn des Gefichts ift der edelfte, weil er fich unter allen am meiften von dem der Betaftung, als der eingefchränkteften Bedingung der Wahrnehmung, entfernt. Er enthält nicht allein den gröfsten Umfang (Schein) der Wahrnehmungen im Raume, fondern der Organ fühlt fich auch am wenigften afficirt (weil es fonft nicht ein blofses Sehen feyn würde). Die Vorftellung durch diefen Sinn kömmt alfo einer reinen Anfchauung (der unmittelbaren Vorftellung des gegebenen Objects ohne beigemifchte merkliche Empfindung) am nächften (daher auch der Name der Anfchauung für unmittelbare Vorftellung von ihm entlehnt ift). — Uebrigens mufs auch bei diefem Sinn des Gefichts die Empfindung der äufsern Vorftellung von der Empfindung der innern Vorftellung durch ihn und der Vitalempfindung dabei wohl unterfchieden werden. Wenn der, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenfchein tritt, mit den Augen blinzelt: fo wird er auf einige Augenblicke blind, und kann vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begriff vom Gegenftande kommen, fondern feine Aufmerkfamkeit ift blofs an der fubjectiven (innern) Vorftellung, nehmlich der Veränderung des Organs, geheftet (A. 51.). Im ftärkften Licht fieht (unterfcheidet) man gar nichts mehr, weil der Sinn fich zu ftark afficirt fühlt, und folglich nur die innere Vorftellung davon, nicht aber die vom Gegenftande entftehen kann (A. 53.). Was aber den Vitalfinn beim Geficht betrifft, fo wird diefer z. B. durch die Farben, die ein Spiel von Empfindungen des Gefichts verurfachen, lebhaft bewegt. Die Farben find, fo wie die Töne fürs Gehör, z. B. in einem Blumengarten, eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne, (A. 49.), f. übrigens Gefühl, 5. ff. u. Gehör.

Geſtalt.

ſ. Raum.

Geſunder Menſchenverſtand.

ſ. Verſtand.

Geſundheit.

ſ. Vergnügen.

Gewalt.

ſ. Macht.

Gewiſſen.

Συνείδησις, *conſcientia*, *conſcience.*

Das Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Fall eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktiſche Vernunft (T. 37. f.). Die Vernunft wird nehmlich von Kant in theoretiſche und praktiſche Vernunft eingetheilt. Nicht als wenn er, wie man ihm hat Schuld geben wollen, behaupte, es gebe zwei ganz verſchiedene Vernunftvermögen, ſondern es iſt eine und dieſelbe Vernunft, nur in verſchiedener Beziehung. Die theoretiſche oder ſpeculative Vernunft iſt das Vernunftvermögen, in ſo fern es bloſs zum Erkennen dient, die praktiſche Vernunft das Vernunftvermögen, in ſo fern es dient den Willen unabhängig von jedem andern Einfluſs zu beſtimmen. Dieſes letztere iſt nur dadurch möglich, wenn aus der Vernunft Handlungsregeln entſpringen, die den Willen folglich allgemein und unbedingt beſtimmen, und darum moraliſche Geſetze, oder Sittengeſetze heiſsen. Nun können wir eine Handlung mit dem Geſetze vergleichen, ob ſie demſelben gemäſs ſei oder nicht. Die Beurtheilung darüber geſchieht durch den Verſtand, denn ſie betrifft bloſs eine Erkenntniſs. Und da iſt es uns nicht einmal ſchlechthin nothwendig,

von allen möglichen (nicht von uns zu wirkenden) Handlungen zu wiſſen, ob ſie recht oder unrecht ſind. Wir müſſen aber, weil noch andere Triebfedern (die Triebe und Neigungen) unſern Willen beſtimmen können, wenn wir uns durch das Sittengeſetz zum Handeln beſtimmen wollen, nothwendig in jedem Fall überlegen, ob wir auch um des Sittengeſetzes willen handeln. Die Beurtheilung hierüber geſchieht durch das Gewiſſen und betrifft unſern eigenen moraliſchen Zuſtand. Das Geſetz wird nehmlich für den Menſchen, der aus ſinnlichen Triebfedern gern anders handeln möchte, moraliſch nöthigend, d. i. eine Pflicht. Die praktiſche Vernunft alſo, in ſo fern ſie dem Menſchen auf dieſe Weiſe, in jedem Fall eines Geſetzes, ſeine Pflicht vorhält, um den Ausſpruch zu thun du haſt recht oder unrecht gethan, oder thuſt recht oder unrecht, d. i. zum losſprechen oder verurtheilen, heiſst das Gewiſſen *) (T. 37. f. R. 287. f.).

2. Es ſcheint, daſs das Gewiſſen ſeinen deutſchen Namen davon habe, weil es durchaus fordert, daſs ich von der Handlung, die ich unternehmen will, nicht allein urtheile und meine, ſondern gewiſs ſei, daſs ſie nicht unrecht ſei, (*quod dubitas, ne feceris! Plin.*) Das Gewiſſen iſt dem Probabilismus gänzlich entgegen, d. i. die angegebene Forderung (Poſtulat) deſſelben iſt dem Grundſatz entgegengeſetzt, daſs die bloſse Meinung, eine Handlung könne wohl recht ſeyn, ſchon hinreichend ſei, ſie zu unternehmen (R. 288.). In der Pflichtmaxime nach jenem Poſtulat des Gewiſſens zu handeln, beſtehet die Gewiſſenhaftigkeit. Sie iſt entweder material, d. i. die Behutſamkeit, nichts auf die Gefahr, daſs es unrecht ſei, zu wagen; oder formal d. i. das

*) *Actus iudicii practici, quo homo de actionibus ſuis ſententiam fert, easque vel approbat, vel damnat.* Limborch *theol. chriſt. lib. V. c. II, I.*

Bewuſstſein, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. Die letztere beſtehet alſo in der Sorgfalt ſich der Ueberzeugung, daſs man recht thue oder bei einer Ausſage z. B. einem Bekenntniſs des Glaubens, daſs man recht habe, bewuſst zu werden (S. III. 409. f.) Der griechiſche und lateiniſche Name des Gewiſſens (συνειδησις und *conſcientia*) haben einen andern Urſprung. Sie bedeuten eigentlich ein **Mitwiſſen**, gleichſam ein Wiſſen, das uns mit einem Andern gemein iſt. Dies kann nun nicht auf einen Andern auſser uns gehen, denn es kann uns Niemand ins Herz ſehen, und mit uns wiſſen, ob wir mit dem Bewuſstſeyn, daſs wir recht oder unrecht daran thun, handeln. Sondern dieſe urſprüngliche, intellectuelle und (weil ſie Pflichtvorſtellung iſt) moraliſche Anlage, die das **Gewiſſen** genannt wird, hat das Eigenthümliche, daſs, ob zwar das Gewiſſensgeſchäft ein Geſchäft des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, der Menſch ſich doch dabei durch ſeine Vernunft genöthigt ſieht, ſich dabei in einer zwiefachen Perſönlichkeit zu betrachten, nehmlich als **Angeklagter** oder **Thäter**, und als **Richter**.

3. Es wirken aber im Act des Gewiſſens eigentlich alle drei logiſche Vermögen, welche in dieſer Beziehung, d. i. in ſo fern ſie auf die Beſtimmung des Willens hinwirken, praktiſche Vermögen heiſsen können. Hiernach zerfallt der praktiſche Verſtand, d. i. das intellectuelle Vermögen, das den Willen beſtimmt (welches auch überhaupt die **praktiſche Vernunft** heiſſen kann) wie im theoretiſchen, **in drei beſondern** Vermögen. Sie ſind:

a. Der **pracktiſche Verſtand**, in **engerer** Bedeutung des Worts **Verſtand**, oder das Vermögen der moraliſchen, den Willen beſtimmenden **Begriffe**, d. i. der **Pflichtbegriffe**, giebt die Regel an, die Pflicht, nach welcher hätte gehandelt werden ſollen (oder gehandelt werden ſoll). Dieſe Regel ſchränkt die Neigungen ein, iſt alſo nöthigend, folglich ein **Gebot**, das durch ſich ſelbſt Triebfeder iſt, oder ſich

Achtung verſchaffen kann: die Maxime A ſoll dich bei deinen Handlungen beſtimmen, z. B. du ſollſt nicht tödten.

b. Die praktiſche Urtheilskraft, oder das Vermögen nicht den Fall anzugeben, der unter dem Geſetze ſtehet, denn das wäre theoretiſch, ſondern eine jede Handlung dem handelnden Subject, das ſich ſelbſt nach dem Geſetz beurtheilt, als ſeine That (unter dem Geſetz ſtehende Handlung die nach einer Maxime des Handelnden geſchehen iſt, welche das Geſetz ſeyn ſollte,) zuzurechnen. Die Imputation oder Zurechnung iſt nichts anders, als der Act der praktiſchen Urtheilskraft des handelnden Subjects im Gewiſſen, daſs ſie die Handlung des handelnden Subjects für einen Fall erklärt, der unter der, durch den praktiſchen Verſtand gegebenen Regel ſtehet, und um derſelben willen hätte geſchehen ſollen. Sie beſtimmt alſo nicht die Legalität der Handlung, daſs ſie dem Geſetz gemäſs oder zuwider iſt, ſondern der Moralität, ob das handelnde Subject der Handlung auch um des Geſetzes willen, d. i. zur Befolgung deſſelben gethan habe oder nicht. Wenn der Verſtand ſagt: dies iſt die Maxime, nach der du hätteſt handeln ſollen; ſo ſagt die Urtheilskraft; dieſe Maxime wollteſt du befolgen, oder, du haſt dich nicht an dieſe Maxime gekehrt.

c. Die praktiſche Vernunft, in engerer Bedeutung des Wortes Vernunft, oder das Vermögen aus der Regel des Verſtandes, vermittelſt der Subſumtion der Urtheilskraft, die Schluſsfolge zu ziehen, fällt nun die Sentenz: alſo biſt du ſchuldig d. i. ſie verurtheilt; oder, folglich biſt du unſchuldig, d. i. ſie ſpricht loſs. Wegen dieſer Folgerung heiſst das Urtheil der praktiſchen Urtheilskraft über uns ſelbſt, indem es um dieſer rechtlichen Folge aus der That geſchieht, rechtskräftig. Wenn wir eines andern Handlung für die That deſſelben erklären, ohne daſs wir ſeine rechtlichen Richter ſind, ſo rechnen wir ſie ihm auch zu, aber ohne rechtliche Folgen, alſo nicht rechtskräftig,

sondern nur beurtheilend (nicht praktisch sondern theoretisch). Diese Sentenz ist aber eben so wie jene Regel und Subsumtion (in a. und b.) praktisch, d. i. die Vernunft afficirt durch diesen Act das moralische Gefühl, ohne welches, die Sentenz ohne Effect, oder eine leere Speculation ohne Wirkung, ein Spiel ohne alle Realität seyn würde.

Wir haben hier also

α) eine praktische Regel, welche der praktische Verstand uns vorhält als unsre Pflicht, d. i. als ein Gebot, das den Willen nöthigen soll wenn es auch der Neigung gänzlich zuwider wäre, und das daher der Neigung durch sich selbst auch entgegen wirken können, d. h. an dem das handelnde Subject, trotz seiner Neigung, muss ein Interesse nehmen können, welches Achtung heisst. Dies ist der praktische Ansatz.

β. eine praktische Subsumtion unter diese Regel durch die praktische Urtheilskraft, welche rechtskräftig ist, das heisst, eine solche Zurechnung unsrer Handlung, welche die rechtliche Folge oder Wirkung derselben bei sich führt, oder uns für die Handlung verantwortlich, und sie zu unserer That macht. Dies ist der praktische Untersatz.

γ. eine praktische Folgerung, nehmlich die Verknüpfung der rechtlichen Folge oder Wirkung mit der Handlung, die Verurtheilung oder Lossprechung. Dies ist der praktische Schlussatz.

Hier haben wir also den dreifachen Act des Gerichtshofs in der bürgerlichen Verfassung. Das Gewissen ist folglich das für das Moralgesetz, was der Gerichtshof für das bürgerliche Gesetz, oder die äussere Gesetzgebung im Staat ist. Nur ist hier alles in

uns. Der Geſetzgeber der das Geſetz giebt im Oberſatz des praktiſchen Verſtandes; der Zeuge der uns nach dem Geſetz beurtheilt, im Unterſatz der praktiſchen Urtheilskraft; und der Richter, welcher die Sentenz fällt, im Schluſsſatz der praktiſchen Vernunft. Die Hauptperſon iſt aber hier immer der Richter, der im Oberſatz das Geſetz (des Geſetzgebers) vorausſetzt, im Unterſatz imputirt, oder zurechnet, und im Schluſsſatz die Sentenz fällt, im Bewuſstſeyn eines Vollſtreckers derſelben an dem Verurtheilten *).

4. Dieſer ganze Act iſt alſo der eines Gerichtshofes, einer moraliſchen Perſon **), die dem Geſetz ſeinen Effect (die Folgen der Uebertretung oder der Befolgung des Geſetzes) verſchafft. So iſt denn das Gewiſſen, das Bewuſstſeyn eines innern Gerichtshofes im Menſchen, vor welchem ſich ſeine Gedanken einander verklagen oder entſchuldigen ***). Der Act eines Gerichtshofes ſetzt aber drei Perſonen voraus, den Kläger, den Verklagten und den Richter; auch kann dem Verklagten noch ein Sachwalter zugegeben ſeyn, der ſeine Sache vertheidigt; ſo wie der Kläger Zeugen haben muſs. Nun ſind bei dem Rechtshandel vor dem innern Gerichtshofe, dem Gewiſſen, alle dieſe moraliſchen Perſonen ein und derſelbe Menſch. Das Geſetz

*) *Triplex itaque conſcientiae eſt officium: primo praeſcribit quid faciendum ſit, illiusque reſpectu vocatur lex, quaſi imperans et dictans, hoc eſt faciendum. Secundo ope memoriae teſtimonium reddit actionibus, quas homo vel conuenienter vel contrarias legi iſti fecit, et hoc reſpectu vocatur teſtis. Tertio ſententiam vel abſolutoriam vel damnatoriam pro actionum qualitate pronunciat; et hoc reſpectu vocatur judex. Limborch.*

**) Eine moraliſche Perſon iſt der Wille eines oder mehrerer vernünftigen Weſen in einem beſtimmten Verhältniſs zu andern; ſo iſt ein Menſch als Richter, oder auch mehrere Menſchen zuſammen als Gerichtshof, eine moraliſche Perſon.

***) Röm. 2, 15.

im Gewiſſen iſt der Kläger, der Menſch vernünftelt dagegen, entſchuldigt ſich mit ſeiner Lage, den verführeriſchen Umſtänden u. ſ. w. aber der Zeuge ſpricht gegen ihn und der Richter fällt die Sentenz. Es würde aber eine ungereimte Vorſtellung von einem Gerichtshofe ſeyn, wenn der Angeklagte und der Richter als eine und dieſelbe Perſon gedacht würden; denn alsdann müſste der Ankläger jederzeit verlieren, weil der Angeklagte ſich jederzeit ſelbſt losſprechen würde. Folglich muſs ſich der Menſch nothwendig in der Beurtheilung ſeiner ſelbſt vor dem Gewiſſen einen andern Richter denken, als ſich ſelbſt, wenn er nicht im Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſtehen ſoll. Dieſer andere, den ſich der Menſch als Richter denkt, mag nun eine wirkliche Perſon, oder bloſs die durch die Vernunft gedachte Idee einer ſolchen Perſon ſeyn. (T. 100)

5. Es denkt ſich der Menſch im Rechtshandel durchaus in einer zwiefachen Perſönlichkeit als Angeklagter oder einer der etwas thun will oder gethan hat, und als Richter *). Der Kläger aber, der gegen ihn auftritt, iſt das Geſetz. Einerſeits ſteht er als Verklagter zitternd vor den Schranken eines Gerichtshofs, der doch ihm ſelbſt anvertrauet iſt; anderſeits hat er aus angebohrner Autorität das Richteramt ſelbſt in Händen. Wie iſt das möglich? Antwort: Ich, der Kläger, bin der Geſetzgeber, der durch die reine praktiſche Vernunft das Geſetz giebt; aber als ſolcher, als Subject der moraliſchen Geſetzgebung, bin ich ein freies Ver-

*) Hiervon rührt auch das griechiſche Wort συνειδησις, und das lateiniſche Wort *conſcientia* her, welche eigentlich ein Mitwiſſen bedeuten, gleichſam ein Wiſſen, das uns mit einem Andern gemein iſt. Dies kann nicht auf einen Andern auſser uns gehen, denn es kann uns Niemand ins Herz ſehen; ſondern der Menſch betrachtet ſich bei der Beurtheilung ſeiner ſelbſt immer in zwiefacher Beziehung, als Angeklagter und als Richter; in beiderlei Beziehung muſs er ſeinen moraliſchen Werth kennen. *Limborch theol. chriſt. lib. V. cap. II. I.*

nunftwefen (*homo noumenon*), das nichts will als dieſes Geſetz und dem Geſetz der Natur nicht unterworfen iſt, aber eben daher auch nicht Erſcheinung, ſondern die durchs Moralgeſetz nothwendig vorausgeſetzte, und folglich praktiſch (zum Handeln) realiſirte Idee eines Dinges an ſich. Ich, der Angeklagte, bin aber der ſinnliche Menſch (*homo phaenomenon*), dem jenes Vernunftweſen (*homo noumenon*) das Geſetz als Gebote giebt, die den Naturtrieben deſſelben oft entgegen ſind, und ſie einſchränken. Nun kann ich die Befriedigung meiner Naturtriebe als ſinnlicher Menſch, deſſen Exiſtenz ſogar davon abhängt, nicht aufgeben, ſondern meine Vernunft ſtellt ſich ſogar die höchſtmögliche Befriedigung aller meiner Wünſche, als die Vollendung aller Zwecke meiner ſinnlichen Natur, unter dem Namen der Glückſeligkeit, als einen Zweck meines Daſeyns vor. Die Glückſeligkeit beruhet aber auf der Natur, als dem Inbegriff der Mittel zu derſelben, und das Trachten nach derſelben ſoll nicht nur der Befolgung des Geſetzes nachgeſetzt werden, ſondern wir können uns auch nur dann für würdig der Erlangung derſelben erkennen, wenn wir das Geſetz befolgen. Da wir nun dieſen Zuſammenhang zwiſchen der Befolgung des Geſetzes und der Natur, (daſs ſie uns nehmlich beglücke, wenn wir es durch die Befolgung des Geſetzes würdig ſind) nicht ſelbſt hervorbringen können, da dieſer Zuſammenhang auch nicht von ſelbſt, wie der durch Urſache und Wirkung, erfolgen kann; ſo muſs, wenn er anders möglich ſeyn ſoll, (wie doch bei der Befolgung des Geſetzes, als Gebotes für ſündliche Weſen, vorausgeſetzt werden muſs) die Natur das Werk eines Weſens ſeyn, das dieſen Zuſammenhang hervorbringt, und folglich das Geſetz will. So ſieht ſich alſo der ſinnliche Menſch genöthigt die Geſetzgebung ſeiner praktiſchen Vernunft zugleich für die Geſetzgebung des Urhebers und Oberherrn der Natur, und dieſen, als allverpflichtend (oder deſſen Gebote alle unſre Pflichten ſind) zu erkennen. Darum erzittert er vor der Stimme des Gewiſſens, als ſeines Anklägers, weil er in ihr zugleich die Stimme ſeines Oberherrn,

als abhängiges ſinnliches Weſen, erkennt, der ſeine Glückſeligkeit und ſein Elend in der Hand hat. Darum iſt nun das Verdammungs- oder Losſprechungsurtheil des Gewiſſens zugleich als ein Ausſpruch über zu fürchtendes Elend oder zu hoffende Glückſeligkeit zu betrachten, als die nun moraliſchen Folgen der That. Uebrigens läſst ſich dieſer Zuſammenhang zwiſchen Schickſal und Verdienſt nicht weiter verfolgen und erkennen, ſondern liegt nur der moraliſchen Geſinnung bei der Beurtheilung ſeiner ſelbſt nothwendig zum Grunde, und ſchärft nur unſere Verehrung des unbedingten Geſetzes in uns (T. 100. *).

6. Ueberdem muſs auch der mit der wirklichen Autörität eines Richters bekleidete Beurtheiler unſerer Handlungen in uns ein Herzenskündiger ſeyn; denn der Gerichtshof iſt im Innern des Menſchen aufgeſchlagen und betrifft die Geſinnungen, aus denen die Handlungen entſpringen. Er muſs, ſo wie er über alle freie Handlungen der innere Richter (durch das Gewiſſen) iſt, auch alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben, weil ſonſt ſein Richterausſpruch (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) ohne Erfolg ſeyn und er den Geſetzen nicht den angemeſſenen Erfolg, gute oder ſchlimme Folgen, verſchaffen könnte. Ein ſolches über Alles Macht habende moraliſche Weſen aber heiſst Gott. Folglich muſs das Gewiſſen als Gottes Gericht gedacht werden, und dieſer Begriff iſt ſtets (obgleich nur dunkel) in dem moraliſchen Bewuſstſeyn unſers Werths oder Unwerths enthalten (T. 101.).

7. Kant ſagt (T. 102.): Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als der Menſch, durch die Idee (von Gott) zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſei berechtigt, noch weniger aber, er ſei durch daſſelbe verbunden ein ſolches höchſtes Weſen auſser ſich als wirklich anzunehmen. Dieſe Worte können leicht miſsverſtanden und vielleicht gar für Atheismus erklärt werden; darum bedürfen ſie hier einer Erläuterung. Zuvörderſt kann hier nicht gemeint ſeyn, ein

höchſtes Weſen anzunehmen ſei unſtatthaft. Denn an einem andern Ort ſagt Kant ausdrücklich (C. 839.) einen weiſen Urheber und Regierer der Welt ſieht ſich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg (Effect) derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorausſetzung wegfallen müſste. Auch wird hier nicht etwa das als wirklich anzunehmen, d. h. ſein Daſeyn anzunehmen für unſtatthaft erklärt. Denn Kant ſagt (P. 226); nun iſt es Pflicht für uns das höchſte Gut (Sittlichkeit und die ihr angemeſſene Glückſeligkeit) zu befördern, mithin nicht allein Befugniſs, ſondern auch mit der Pflicht als Bedürfniſs verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieſes höchſten Guts vorauszuſetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daſeyns Gottes ſtatt findet, die Vorausſetzung deſſelben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es iſt moraliſch nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen. Wir ſehen alſo aus dieſen Stellen, und hoffentlich leuchtet auch die Wahrheit dieſer Behauptung aus dem Vorhergehenden ein, wir bedürfen es, wir ſind dazu genöthigt, und alſo auch befugt ein höchſtes Weſen als wirklich anzunehmen. Was Kant folglich für unſtatthaft erklärt iſt, daſs wir dazu berechtigt oder gar verbunden ſind. Wir ſind dazu verbunden, würde heiſsen, es giebt ein Geſetz, das es uns zur Pflicht macht, einen Gott als wirklich anzunehmen. Es kann aber keine Pflicht geben, die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen; denn alle Pflicht betrifft nur Maximen, nach welchen und um welcher willen wir uns zu gewiſſen Handlungen beſtimmen; Nun iſt aber die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen eine Art unſeres Erkenntniſsvermögens, nehmlich unſrer theoretiſchen Vernunft, und nicht unſers Willens. Da nun das Erkennen nicht unter Bedingungen des Wollens ſondern unter ganz eigenen Bedingungen, nehmlich dem was zur Möglichkeit der Erkenntniſs gehört, ſteht; ſo läſst ſich wohl eine Pflicht denken, nach einem gewiſſen mögli-

chen Erkenntniſs (z. B. der, die zu einem Amte, das man man bekleidet, erforderlich iſt) zu trachten, aber nicht eine Pflicht, eine Art der Erkenntniſs die an ſich unmöglich iſt, möglich zu machen (hier die problematiſche Idee von Gott in die aſſertoriſche Behauptung: es exiſtirt ein Gott, zu verwandeln). Pflichten beſtimmen nur den Willen, Gründe aber allein das Erkenntniſsvermögen (P. 226.). Wir ſind aber auch nicht berechtigt ein höchſtes Weſen als wirklich anzunehmen. Wir haben zwar dazu die Befugniſs; es giebt kein Gebot, daſs der Annahme, unſre Pflichten als den Willen Gottes zu betrachten, d. h. Religion zu haben, entgegenſtände, ſo daſs wir dadurch irgend einem Rechte Eintrag thäten. Aber wir haben dazu nicht ein Recht, ſo daſs wir fordern könnten, andre müſsten die Gültigkeit dieſer Annahme anerkennen. Denn wir können Andre nicht theoretiſch dazu nöthigen, weil wir keine Gründe, ſondern nur ein praktiſches Bedürfniſs haben. Haben ſie nun dieſes Bedürfniſs nicht, d. h. ſind ſie keine ſittlich gute Menſchen, ſo können wir ſie weder vom Daſeyn Gottes überzeugen, noch verpflichten es anzunehmen; ſondern wir müſſen das moraliſche Bedürfniſs in ihnen wecken, d. h. ihre Geſinnungen beſſern, ihr Gewiſſen cultiviren (7), dann werden auch ſie einen Urheber der Welt, der durch das Geſetz und ihr Gewiſſen zu ihnen ſpricht, als wirklich anzunehmen ſich gedrungen fühlen. Auch iſt es ſelbſt dann noch immer möglich, daſs der rechtſchaffen handelnde aber dabei inconſequente Denker ſich ſträubt etwas anzunehmen, wozu es ihm an theoretiſchen Gründen fehlt, aber er nimmt dann doch das höchſte Weſen durch ſeine Handlungen an, und hat, bei allem hartnäckigen Zweifel im Verſtande, dennoch einen feſten praktiſchen Glauben an Gott (T. 102.).

8. Das Gewiſſen iſt nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht ſich eins zu verſchaffen. Jeder Menſch als ſittliches Weſen, hat urſprünglich ein Gewiſſen, und findet ſich durch einen innern Richter beobachtet, bedrohet und überhaupt im Reſpect (mit Furcht

verbundener Achtung) gehalten, und dieſe über die Geſetze in ihm wohnende Gewalt iſt nicht etwas, was er ſich ſelbſt (willkührlich) macht, ſondern es iſt ſeinem Weſen einverleibt. Es folgt ihm, wie ſein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann ſich zwar durch Lüſte und Zerſtreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben vernimmt. Er kann es, in ſeiner äuſſerſten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, ſich daran gar nicht mehr zu kehren, aber ſie zu hören kann er doch nicht vermeiden (T. 99). Ein Menſch mag auch künſteln, ſo viel als er will, um ſein geſetzwidriges Betragen zu entſchuldigen. Schon daſs er ſich entſchuldigt beweiſet den Ankläger in ihm, das Gewiſſen. Er mag aber auch ſeine böſe That als unvorſetzliches Verſehen, als bloſse Unbehutſamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, vormalen. Er mag behaupten, er ſei vom Strom der Naturnothwendigkeit hingeriſſen worden, und habe nicht anders handeln können. Er findet dennoch immer, daſs er den Ankläger in ihm keinesweges zum verſtummen bringen kann. Er müſste ſich denn bewuſst ſeyn, daſs er zu der Zeit als er das Unrecht verübte nicht bei Sinnen, d. i. im Gebrauch ſeiner Freiheit war. Daſs er ſich ſein Vergehen aus einer gewiſſen übeln durch allmählige Vernachläſſigung der Achtſamkeit auf ſich ſelbſt, ſich zugezogenen Gewohnheit erklärt; daſs er es als eine natürliche Folge derſelben anſehen kann; das kann ihn nicht wider den Selbſttadel, und den Verweis ſichern, den er ſich ſelbſt macht und giebt. Denn er würdigt jetzt ſeine Handlungen, und in ſo ferne ſie der Würdigung fähig ſind, kann man ſie nicht erklären, weil ſie in dieſer Rückſicht aus der Freiheit, und nicht aus Natururſachen entſpringen, folglich ihr Grund überſinnlich, d. i. unerforſchlich iſt (P. 175. f.). Wenn man daher ſagt, dieſer Menſch **hat** kein Gewiſſen, er iſt **gewiſſenlos**, ſo meint man damit, er kehrt ſich nicht an den Ausſpruch deſſelben; denn ſeine Geſinnungen und Handlungen mit der Pflichtidee zu vergleichen, ſie darnach zu beurtheilen, und die Sentenz darüber zu fällen, da-

zu nöthigt ihn ſeine praktiſche Vernunft, die er nicht wegſchaffen kann. Man kann alſo nicht ſagen, der Menſch iſt zum Gewiſſen verbunden, es iſt Pflicht, nach Gewiſſen zu handeln, denn das würde ſo viel heiſsen, als, er hat die Pflicht auf ſich Pflichten anzuerkennen, oder ſich ſelbſt nach der Idee der Pflicht, als derſelben unterworfen, zu beurtheilen, Es müſste denn noch ein zweites Gewiſſen geben, um ſich bewuſst zu werden, daſs man nach Gewiſſen gehandelt habe. Das Gewiſſen iſt eine unausbleibliche Thatſache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Hätte aber ein Menſch wirklich kein Gewiſſen, ſo würde er ſich auch nichts als Pflicht zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch die Pflicht, ein Gewiſſen zu haben, ſich gar nicht denken können. Er würde ſich nicht einmal eine Vorſtellung davon machen können, daſs eine bloſse Idee (die des Geſetzes) der Bewegungsgrund und Zweck einer Handlung ſeyn könne (T. 37. ff.).

9. Die Moraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen, aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; ſonſt könnte man niemals ſicher ſeyn, recht gehandelt zu haben. Man kann zwar irrig etwas für Pflicht oder Pflichtwidrig halten, denn das Urtheil darüber gehört dem Verſtande zu; aber darin findet weder Irrthum noch Wahrheit ſtatt, ob ich mich ſelbſt mit dem, was ich für Pflicht oder pflichtwidrig halte, verglichen habe, ob ich glaube recht zu thun, oder es bloſs vorgebe. Wenn aber Jemand ſich bewuſst iſt, nach Gewiſſen gehandelt zu haben, ſo kann von ihm, was Schuld oder Unſchuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, ſeinen Verſtand über das, was Pflicht oder pflichtwidrig iſt, aufzuklären; über ſeine That ſpricht dann das Gewiſſen unwillkührlich und unvermeidlich. Auch iſt es Pflicht ſein Gewiſſen zu cultiviren, d. h. ſich daran zu gewöhnen, auf den Ausſpruch deſſelben zu achten. Man ſoll folglich die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des innern Richters ſchärfen, und alle Mittel anwenden, ihm Gehör zu geben. Dies iſt eine indirecte Pflicht, oder eine Pflicht um der Pflicht willen, zur Be-

förderung der Pflichtgeſinnung; das Gewiſſen kann daher auch nicht belehrt und nicht geleitet werden, aber wohl dient es zum Leitfaden in den bedenklichſten moraliſchen Entſchlieſsungen (R. 287.).

10. In einer Gewiſſensſache (*cauſa conſcientiam tangens*), d. i. einer Handlung die von dem freien Willen eines moraliſchen Sinnenweſens, wie der Menſch iſt, abhängt, denkt ſich derſelbe ein warnendes (*praemonens*) Gewiſſen vor der Entſchlieſsung. Hier findet nun die äuſserſte Bedenklichkeit (*ſcrupuloſitas*) ſtatt, wenn die Beurtheilung unſerer zu unternehmenden Handlung die Frage betrifft, welches immer die Gewiſſensfrage iſt, ob wir recht oder unrecht thun würden. In dieſen Fällen, (*caſibus conſcientiae*), in welchen das Gewiſſen der alleinige Richter iſt, wird nichts für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) gehalten, und eine wahre Uebertretnng nicht als Baggatelle (ein Wort, welches ſo viel als *Peccatillum* eine unbedeutende Geſetzwidrigkeit heiſsen ſoll) beurtheilt, als könnte man (nach dem Grundſatz: *minima non curat praetor*, Lappalien gehören nicht vor dem Richterſtuhl) durch einen willkührlichen Gewiſſensrath darüber entſcheiden, weil das Gewiſſen auf ſo etwas nicht achte. Das Gewiſſen achtet wohl darauf, aber der Menſch kehrt ſich nicht an dieſe Bedenklichkeit des Gewiſſens, und beachtet ſie nicht; alsdann ſchreibt man ihm, in eben dem Sinne als Gewiſſenloſigkeit erklärt werden muſs und worden iſt (6), ein weites Gewiſſen zu (T. 102 f.).

11. Wenn das Gewiſſen gewarnt hat, bei der Ueberlegung, ob man eine That vollbringen will oder nicht, wird ſie beſchloſſen, und geſchieht dann entweder nach oder gegen jene Warnung. Alsdann, nach der That tritt der Ankläger im Gewiſſen auf. Aber es bleibt nicht bloſs bei dieſer Anklage, wir machen uns nicht bloſs Vorwürfe, gegen das Geſetz gehandelt, und die Warnungen des Gewiſſens nicht beachtet zu haben. Der Richter hört nicht bloſs den Kläger, und urtheilt

nur einſeitig, nein, auch der Angeklagte muſs gehört werden. Es tritt daher auch ein Anwald (Advocat) für uns in uns auf. In dieſem Rechtsſtreit iſt nun kein Vergleich möglich, die Sache kann durchaus nicht, etwa dadurch daſs Kläger von ſeiner Klage etwas nachläſst und Beklagter ihm dafür etwas zugiebt, gütlich (*per amicabilem compoſitionem*) abgemacht werden. Der Proceſs muſs durchaus nach der Strenge des Rechts entſchieden werden, und da der Kläger in uns das Geſetz ſelbſt iſt, das uns unſere praktiſche Vernunft vorhält, und mit demſelben unſere That vergleicht, ſo hilft alle Entſchuldigung nichts, weil die böſe That hätte, bei allen Hinderniſſen, doch unterbleiben ſollen, und der Freiheit des Willens wegen, auf die ſich eben die Zurechnung gründet, auch könne. Daher verliert der Angeklagte gegen den Kläger faſt immer, es ſei denn daſs er ſich mit wirklicher Unwiſſenheit, oder damit daſs die That nicht ſeine Abſicht geweſen ſei, entſchuldigen könnte (T. 103.).

12. Hierauf folgt der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen durch Losſprechung oder Verdammung. Hierbei iſt aber zu merken, daſs der Losſprechungsſpruch dem Menſchen nie eine Belohnung (*praemium*), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchlieſsen kann. Dieſer Spruch hat nur ein Frohſeyn zur Folge, der Gefahr ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſeyn; daher auch die Seligkeit aus dem troſtreichen Zuſpruche unſers Gewiſſens nicht poſitiv, eine Freude, ſondern nur negativ, eine Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit iſt. Denn die Tugend iſt ein Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princips im Menſchen; dieſem ritterlich widerſtanden zu haben, gewährt nur Beruhigung. Wer ſich darüber mit Verdienſtlichkeit und poſitivem Gewinne ſchmeicheln wollte, müſste dafür halten, daſs der Widerſtand gegen die Neigungen nicht Pflicht geweſen ſei. Das wäre aber die Maxime des Eigendünkels (*arrogantia moralis*), der entweder glaubt mehr gethan

zu haben als ſeine Pflicht, oder ſich mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken einer Pflicht wegſetzt, und ſich ſchmeichelt, als vom Gebote unabhängig, das bloſs aus eigener Luſt zu thun, wozu für ihn Gebot nöthig wäre (T. 103).

13. Das Gewiſſen iſt ein Bewuſstſeyn, das für ſich ſelbſt Pflicht iſt (R. 287). Das heiſst, es iſt unbedingte Pflicht, ſich der Ausſprüche des Gewiſſens bewuſst zu werden, um bei ſeinen Handlungen darauf zu achten. Das Bewuſstſeyn unſerer Vorſtellungen in logiſcher Abſicht, d. i. um Erkenntniſs zu bekommen, iſt bloſs bedingt. Das heiſst, iſt es uns darum zu thun unſere Vorſtellungen klar zu machen, ſo müſſen wir uns derſelben bewuſst werden. Allein bei der Pflicht findet keine Bedingung ſtatt. Wir können nicht ſagen, wenn es uns darum zu thun unſre Pflicht zu thun, ſondern wir ſollen unſre Pflicht thun, und alſo ſollen wir, ohne alle Bedingung, uns an die Vergleichung unſrer ſelbſt mit dem Geſetz, das iſt, an den Act des Gewiſſens kehren und darnach handeln. Folglich iſt das Bewuſstſeyn, daſs eine Handlung, die ich unternehmen will, recht ſei, unbedingte Pflicht, es iſt hier ein unbedingtes Gebot (*ſic iubeo*) oder Verbot (*ſic veto*) (du ſollſt gewiſſenhaft handeln), über das weiter kein vernünfteln ſtatt findet, ſondern das wir nur verehren können. (R. 281).

14. Man könnte das Gewiſſen auch ſo erklären: es iſt die ſich ſelbſt richtende moraliſche Urtheilskraft (R. 288). Wir haben nehmlich (3) geſehen, daſs bei dem Act des Gewiſſens alles auf die Subſumtion des Subjects als Thäters in der Sinnenwelt unter das Geſetz, das er ſich als vernünftiges Weſen ſelbſt giebt, ankommt. Es iſt bei dem Gewiſſensſpruch nehmlich nicht die Rede davon, ob die Handlung recht oder unrecht ſei, das beurtheilt die Vernunft wohl zum Behuf des Gewiſſens, und dieſe Beurtheilung wird vom

Gewiſſen nothwendig vorausgeſetzt. Wenn alſo die Vernunft ſubjectiv-praktiſch iſt, d. h. ihr Geſetz auf ſich ſelbſt zum Handeln anwenden will, ſo iſt ihr erſtes Geſchäft die Beurtheilung, ob die Handlung auch recht ſei oder nicht. Daher die *caſus conſcientiae* oder die Fälle, bei welchen dieſe Beurtheilung ihre Schwierigkeit hat, und die Caſuiſtik oder die Wiſſenſchaft über dieſe Fälle zu entſcheiden, als eine Art von Dialektik des Gewiſſens, d. i. bei welchen das Gewiſſen im Widerſtreit mit ſich ſelbſt iſt. Im Gewiſſen richtet nun die Vernunft ſich ſelbſt, ob ſie dieſe Beurtheilung der Handlungen, ob ſie recht oder unrecht ſind, auch mit aller Behutſamkeit, vor der That, unternommen habe, und gewiſs geweſen ſei, daſs ſie nicht unrecht thue. Sie ſtellt ſich ſelbſt dabei zum Zeugen, wider oder für ſich ſelbſt auf, daſs dieſes geſchehen, oder nicht geſchehen ſei (R. 288).

15. Es frägt ſich, ob einer den Ungläubigen zum Tode verdammender Ketzerrichter nach ſeinem (ob zwar irrenden) Gewiſſen gerichtet habe, oder ob man ihm vielmehr ſchlechthin Gewiſſenloſigkeit Schuld geben könne, weil er nie ganz gewiſs ſeyn konnte, ob er damit nicht unrecht thue? Er war zwar vermuthlich der Glaubens, es ſei ſeine Pflicht den Ungläubigen auszurotten, aber dieſe Pflicht gründete er auf Offenbarung, denn einem Menſchen um ſeines Glaubens willen das Leben zu nehmen iſt nach der bloſsen Vernunftpflicht gewiſs unrecht. Nun iſt es doch nicht unmöglich, daſs die Offenbarung falſch ſei. Folglich handelt der, der eine nach der Vernunft unrechte That, um eines Befehls willen thut, den er für Offenbarung hält, weil er nie ſicher wiſſen kann, ob er ſich in Anſehung der Offenbarung nicht irre, gewiſſenlos, denn bei allem Glauben, der ſich auf Geſchichte gründet, wie der an Offenbarung iſt, iſt Irrthum möglich, folglich iſt es gewiſſenlos darnach zu handeln, wann er etwas gebietet, was einer Pflicht der Vernunft entgegen iſt (R. 289. f.).

16. Noch mehr: es fragt ſich, ob geiſtliche Obere oder Lehrer ſelbſt eine erlaubte Handlung dem Volke als offenbarten Glaubensartikel (bei Verluſt ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Der Geiſtliche würde dann das Volk nöthigen, etwas, das es nicht ganz gewiſs weiſs (auf hiſtoriſche Beweiſe Gegründetes), für ſo wahr bekennen, als es einen Gott glaubt (gleichſam vor Gott). Der geiſtliche Obere würde hierbei ſelbſt wider Gewiſſen verfahren, etwas Andern zum Glauben aufzudringen, wovon er ſelbſt nie völlig überzeugt ſeyn kann. Es kann alſo vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrheit im Glauben (oder deſſen ſelbſt bloſs innerm Bekenntniſſe) ſeyn, und dieſe iſt an ſich verdammlich (R. 290. f.). Daſs das, was Jemand ſich ſelbſt oder einem Andern ſagt, wahr ſei; dafür kann er nicht jederzeit ſtehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muſs er ſtehen, daſs ſein Bekenntniſs oder Geſtändniſs wahrhaft ſei, denn deſſen iſt er ſich unmittelbar bewuſst. Er vergleicht nehmlich im erſtern Falle ſeine Ausſage mit dem Objecte im logiſchen Urtheile (durch den Verſtand); im zweiten Falle aber, da er ſein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewiſſen). Thut er das Bekenntniſs in Anſehung des erſtern, ohne ſich des letztern bewuſst zu ſeyn; ſo lügt er, weil er etwas anderes vorgiebt, als weſſen er ſich bewuſst iſt (S. III, 408. f.) Derjenige, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerlei iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, oder ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewuſst zu ſeyn; der lügt nicht bloſs die ungereimteſte Lüge (vor einem Herzenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tugendhaften Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt, und ſogar die innern Ausſagen des Menſchen vor ſeinem eigenen Gewiſſen verfälſcht (S. III, 410. ff.) ſ. Eid 2. und 11.

17. Die ſogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubensſachen (*argumentum a tuto*): iſt das wahr, was ich vor Gott bekenne, ſo habe ichs getroffen; iſt es nicht wahr, übrigens auch nichts an ſich unerlaubtes, ſo ſchadet es ja nichts, iſt verwerflich. Die Verletzung des Gewiſſens, etwas an ſich nicht ganz Gewiſſes vor Gott für gewiſs auszugeben, hält der Heuchler bei dieſer Maxime für nichts. Vor dem Gewiſſen iſt nur in der gerade umgekehrten Maxime wahrhafte moraliſche Sicherheit: was mir allein durch Offenbarung zu meiner Seligkeit bekannt werden kann und erlaubt iſt, das kann ich weder für ganz gewiſs glauben noch als ganz gewiſs falſch abweiſen; aber ich rechne darauf, daſs es mir zu gute kommen werde, wenn ich mich nur durch Mangel der moraliſchen Geſinnung in einem guten Lebenswandel deſſen nicht unwürdig mache. Wenn ſich jeder Menſch fragte: getrauſt du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf zeitliche und ewige Wohlfahrt dieſer bloſs auf Offenbarung gegründeten Sätze Wahrheit zu betheuern? ſo würde ſelbſt der kühnſte Glaubenslehrer dabei zittern. Wie reimt es ſich alſo mit der Gewiſſenhaftigkeit (Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem innern Richter T. 86.) zuſammen, mehr zu verlangen als jenen guten Willen zu glauben, Marc. 9, 24. Aufrichtigkeit iſt die Grundlage des Gewiſſens mithin aller innern Religion. Dieſe Aufrichtigkeit (daſs alles, was man ſagt, mit Wahrhaftigkeit geſagt ſei) muſs man von jedem Menſchen fordern können, und die Menſchenrace würde in ihren eigenen Augen ein Gegenſtand der tiefſten Verachtung ſeyn müſſen, wenn dazu keine Anlage in unſerer Natur wäre. Aber dieſe Gemüthseigenſchaft iſt eine ſolche, die cultivirt werden muſs. Allein man cultivirt bei dem Unterrichte in den Glaubenslehren gemeiniglich mehr die Treue des Gedächtniſſes, als die Treue des Bekenntniſſes (R. 291. ff.)

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XII, b. S. 37. ff. — Ethische Elementarl. I. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. §. 13. S. 98. ff.

Dess. Relig. IV. Stück. §. 4. S. 287. ff.

Dess. Abhandl. Ueber das Mislingen aller philos. Versuche in der Theodicee. Schlussanmerk. S. III, S. 408. ff.

Dess. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 175. f. — II. B. II. Hauptst. S. 226.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 2	zu	Seite	382.
— 4	—	—	619.
— 27	—	—	542.
— 28	—	—	583. 587.
— 29	—	—	583. 587. 590.
— 30	—	—	583. 587.
— 31	—	—	583. 587.
— 32	—	—	585.
— 33	—	—	585. 590.
— 34	—	—	583.
— 35	—	—	585. 589.
— 36	—	—	588.
— 37	—	—	588.
— 38	—	—	588.
— 39	—	—	588.
— 40	—	—	589.
— 41	—	—	589.
— 42	—	—	589.
— 43	—	—	590.
— 44	—	—	794.

A. bedeutet Kants Anthropologie.
F. — — Streit der Facultäten.

Regifter,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

.	W.
. 6, f.	. 679
. 7,	. 680
. 12,	. 757. 871 f.
. 13,	. 517.
. 22,	. 856.
. 25,	. 513 f.
. 35,	. 576. f.
36,	. 578.
. 46, ff.	. 758. 774. 777. 827.
. 47,	. 829. 887.
. 48,	. 774. ff 827.
. 49, f.	. 827. f. 961. f.
. 50,	. 774.
. 51,	. 776. f. 828. 874. 888.
. 52,	. 777. 829.
. 23,	. 828. 874. 888.
. 54,	. 874. 888.
. 55, f.	. 778. 829. f.
. 57,	. 875.
. 58, f.	. 516. f. 857.
. 93,	. 546.
. 115,	. 515.
. 123,	. 545.
. 127,	. 545.
. 153,	. 833.
. 154,	. 889.
. 160,	. 863. 871.
. 161,	. 831. 833. 870.
. 162,	. 833.

A.	W.
. 168, f.	. 761.
. 169,	. 761.
. 170,	. 762.
. 171, f.	. 763. f.
. 175,	. 765. f.
. 176,	. 766.
. 178.	. 768.
. 179,	. 769.
. 180,	. 770. f.
. 181, f.	. 771. f.
. 182, f.	. 772.
. 184,	. 887.
. 186,	. 901. 908.
. 188, f.	. 899.
. 191,	. 910.
. 192,	. 914.
. 194,	. 764. 831. 833.
. 195,	. 833.
. 203,	. 718. 859.
. 204,	. 859.
. 206, f.	. 862.
. 207, f.	. 861.
. 208,	. 761.
. 210, f.	. 702. f.
. 211,	. 703. f.
. 214, f.	. 704.
. 218,	. 659.

C.	W.
. 7,	. 624.
. 13,	. 875.

C.	W.
. 33,	. 712.
. 35,	. 538.
. 40,	. 872.
. 45,	. 737.
. 75,	. 515.
. 80,	. 748.
. 81,	. 738.
. 88,	. 738. 741. 744. 749.
. 89,	. 742. 744.
. 93,	. 687. f.
. 94,	. 688.
. 95,	. 689. 698.
. 96,	. 698. f.
. 97,	. 694. 700.
. 98,	. 696. 701. 840.
. 99,	. 842.
. 100, f.	. 697. 701. 843.
. 104, I. A.	. 780.
. 105, I. A.	. 783. 939.
. 106, I. A.	. 783.
. 107, I. A.	. 784. f.
. 108, I. A.	. 785. f.
. 109, I. A.	. 786. f.
. 111,	. 844.
. 112, f.	. 845.
. 120,	. 872.
. 183,	. 618. 849.
. 193, f.	. 712.
. 194, f.	. 712.
. 204,	. 872.
. 211,	. 611.
. 212. f.	. 612.
. 220. f.	. 557.
. 225. ff.	. 615.
. 226,	. 614.
. 227,	. 616.
. 229,	. 617.
. 230, f.	. 617.
. 232,	. 876.
. 233,	. 618.
. 234,	. 778.
. 236,	. 875.
. 237,	. 876.
. 246,	. 618
. 260,	. 839. 849.
261,	. 839. 851.

C.	W.
. 266,	. 702.
. 279, f.	. 555. f.
. 280,	. 557.
. 281,	. 557.
. 282,	. 558.
. 297, ff.	. 739. 748.
. 300,	. 739. ff.
. 302,	. 849.
. 303,	. 741. 748.
. 304, ff.	. 748. 787.
. 313,	. 748.
. 347,	. 750.
. 348.	. 751.
. 384. ff. I. A.	. 854.
. 392. I. A.	. 856.
. 393. I. A.	. 856.
. 394.	. 752.
. 434,	. 627.
. 443, f.	. 625.
. 444,	. 625. f. 628.
. 446,	. 625.
. 447, f.	. 625. 628.
. 472, ff.	. 628. 877.
. 474, f.	. 628.
. 475,	. 630.
. 477,	. 631.
. 478,	. 631.
. 479,	. 632.
. 516,	. 633.
. 521, f.	. 714. f.
. 522,	. 788.
. 523,	. 716. f.
. 540,	. 714.
. 560,	. 634.
. 561,	. 634. 642.
. 562,	. 641.
. 563, ff.	. 634. f.
. 569,	. 636.
. 571,	. 636.
. 573,	. 637.
. 579,	. 637.
. 580,	. 637.
. 581, f.	. 638.
. 582, f.	. 638.
. 585,	. 639. f.
. 589,	. 625. 636.
. 614,	. 607.

C	W.
674,	737.
697,	753.
698, f.	717.
757,	718.
816,	878. f.
830,	641. f.
831,	638. 640. 642. 644.
839,	973.
848,	678. f.
849,	680 f.
850,	678.
851, f.	681. ff.
854, f.	684.
855,	684.

F.	W.
42,	811,
43,	811,
75,	579,

G.	W.
Vorr. 2,	642. f.
G. 5,	745.
37,	730.
41, f.	88. f.
42,	882.
43, f.	731. 882.
44, f.	820. 881.
45,	886.
47,	732.
50,	733.
60,	733.
85,	649.
97,	643. f.
98,	645.
99, ff.	646.
101, f.	646.
104,	646.
105,	647.
108, f.	647.
109,	648.
110, f.	650.
111,	650.
112,	651.
115, f.	649.

G.	W.
117,	648. f. 651.
120.	652. f.
121.	653.

K.	W.
I,	758.
II,	759.
III,	891.
V,	577. 645.
VI, f.	644. 655. 731.
XVIII. f.	624. 641. 653.
XXVII.	655. f.
XXVIII.	731.
120,	710.
121, f.	835.
122, f.	836.
123, f.	836.
124,	837.
126,	838.
127,	838.
141,	573.
166,	656.
167.	657.
216,	665.
225,	575. 665. 710.
226,	666.
233, f.	673.
234, f.	674.

M. I.	W.
105,	698.
106,	698.
107;	699.
108,	700.
109,	701.
110,	701.
128.	844.
129,	845.
130,	845.
204,	849.
224,	712.
249,	612.
250,	612.
266,	615.
267,	616.
274,	876.

M. I.	W.
290,	618,
308,	849,
309,	851,
331,	858,
342,	739,
343,	739,
344,	740,
345,	741,
530,	628,
531,	628,
532,	629,
533,	628,
534,	629,
535,	630,
536,	631,
537,	631,
538,	631,
539,	632,
587,	633,
588,	633,
600,	716,
602,	788,
647,	634,
648,	634,
649,	641,
651,	634,
652, f.	635,
656,	636,
659,	636,
671,	638,
673,	639,
674,	640,
713,	707,
981,	678,
982,	679,
983,	680,
984,	681,
986,	678,
988,	681,
989,	682,
990,	683,
992,	683,
993,	684,
994,	684,

M. II.		W.
56,		881.
57,		882.
59,		882.
60,		882.
61,		886.
128,		644.
129,		645.
130,		646.
131,		646.
135,		646.
136,		647.
140,		647.
141,		648.
142,		649.
143,		650.
144,		650.
145,		651.
151,		649.
154,		652.
155,		653.
156,		653.
191 -	199,	647.
205,		647.
244,		791.
245,		792.
283,		736.
284,		737.
299,		653.
300,		636.
301,		636.
302,		635. 648.
305,		558.
306,		560.
362,		685.
363,		685.
364,		686.
365,		686.
3[illegible]8,		709.
399,		736.
400,		730.
401,		725.
402,		726.
403,		726.
404,		727.

M. II.	W.	M. II.	W.
405,	728.	522,	857.
406,	728.	524,	936.
407,	729.	525,	937.
443,	917.	527,	937.
444,	918.	528,	937.
445,	919.	529,	937.
446,	919.	531,	937.
458,	893.	533,	939.
460,	920.	607,	939.
464,	920.	609,	940.
465,	921.	612,	940.
466,	921.	613,	940.
468,	921.	614,	940.
470,	922.	615,	898.
472,	922.	616,	898.
473,	923.	617,	941.
475,	923.	618,	941.
477,	923.	619,	941.
478,	924.	620,	942.
479,	924.	621,	898.
483,	925.	623,	942.
484,	925.	624,	942.
486,	926.	625,	999.
487,	927.	626,	942.
489,	927.	627,	900.
490,	927.	628,	902.
491,	927.	630,	944.
492,	927.	632,	944.
495,	928.	633,	945.
496,	928.	634,	945.
497,	928.	642,	946.
498,	929.	643,	895.
499,	929.	644,	857. 895.
503,	930.	646,	857. 895.
504,	930.	648,	895.
505,	930.	649,	946.
506,	931.	650,	947.
507,	931.	651,	908.
509,	931.	653,	910.
510,	932.	654,	911.
511,	932.	655,	911.
512,	933.	656,	911.
513,	933.	657,	911.
514,	933.	658,	912.
519,	935.	659,	912.
520,	935.	660,	912.
521,	936.	661,	913.

M. II.	W.
. 662.	. 913.
. 663.	. 914.
. 677,	. 863.
. 679,	. 866.
. 680,	. 867.
. 681,	. 865.
. 682,	. 865.
. 683.	. 866.
. 685,	. 861.
. 686.	. 861.
. 687,	. 861.
. 688,	. 862.
. 689,	. 862.
. 690,	. 802.
. 691,	. 869.
. 699.	. 832.
. 700,	. 869.
. 701,	. 870.
. 702,	. 870.
. 703,	. 870.
. 716,	. 544.
. 726.	. 754.
. 727,	. 754.
. 728,	. 755.
. 729,	. 755.
. 730,	. 756.
. 731,	. 756.
. 732,	. 756.
. 733,	. 947.
. 740,	. 948.
. 741,	. 949.
. 742,	. 949.
. 743,	. 950.
. 744,	. 951.
. 746,	. 952.
. 747,	. 952.
. 748,	. 953.
. 759,	. 954.
. 761,	. 903.
. 762,	. 904.
. 763,	. 904.
. 764,	. 905.
. 768,	. 613.
. 769,	. 906.
. 770,	. 906.
. 771,	. 906.
. 776,	. 955.
. 779,	. 907.
. 782,	. 907.
. 851,	. 561.
. 853,	. 561.
. 854,	. 561.
. 855,	. 562.
. 925,	. 880.

N.	W.
. 88.	. 578 612.
. 91.	. 612
. 121.	. 793.
. 122.	. 799.
. 128. f.	. 800.
. 129. f.	. 802.
. 130. f.	. 802.
. 131. f.	. 793. 803. f.

P.	W.
. 4,	. 640.
. 8,	. 745.
. 14,	. 621.
. 37,	. 880.
. 38,	. 789.
. 39,	. 790.
. 41,	. 790.
. 46,	. 880.
. 51,	. 624. 629. 638. 647.
. 52,	. 792.
. 54,	. 621.
. 58, f.	. 647.
. 65,	. 734.
. 70,	. 879.
. 77,	. 639.
. 84,	. 637.
. 97,	. 745.
. 100, f.	. 791.
. 101.	. 792.
. 102,	. 758. 760.
. 143,	. 733.
. 147, f.	. 735.
. 148, ff.	. 736.
. 150, ff.	. 737.
. 162, f.	. 745.
. 168.	. 652.
. 169, f.	. 653.

P.	W.
170, f.	636.
171, ff.	636.
174,	635. 648.
175, f.	974.
180, ff.	558 f.
182,	559.
183, f.	560.
192,	746.
194,	746.
209, ff.	574.
212,	651.
226.	973.
236,	819.
238, f.	654.
240, f.	654.
243,	654 746.
245,	746.
246,	753.
252,	816.
255, ff.	685.
285,	732. 830.
260, f.	685.
261,	686.
262,	686.
284,	709.
287,	643.

Pr.	W.
86,	698.
98,	849.
151,	636. f.
152,	637. f.
153,	639. 642. f.
154, f.	639. 642. f.
155,	640.
156,	638.
184, ff.	549.
185,	548.

R.	W.
21,	749. 858.
22,	749.
47, f.	831.
58,	651.
64,	811.
129, f.	958. f.
131,	959.

R.	W.
132, f.	959.
133, f.	960.
168, f.	676. f.
206, ff.	825.
207,	812.
208,	813.
209,	814. f.
210,	815.
211,	816. f.
212,	818.
213,	819.
214,	820.
216, f.	821.
217, ff.	822. f.
218,	824.
219, f.	824.
220,	826.
237,	851. f.
238,	851.
273,	579. f.
276,	579.
281,	978.
287, f.	964 976. 978.
288,	964. 978. f.
289,	979.
290, f.	980.
291, ff.	981.
299,	720.
300, f.	580.
302,	719. f.
303,	720. 721.
304,	722.
305,	722. f.
306,	721.
307,	725.
313,	676.

S. II.	W.
113. ff.	600.
114. ff.	601.
118. f.	602.
119.	602.
121. f.	603. ff.
133. ff.	609.
138 ff.	610.
303.	621.
305.	622.

S. II.	W.
306.	622.
317.	622.
368.	525.
369.	516.
371.	623.
372.	580.
376 ff.	623.

S. III.	W.
§. 5,	742. f.
6,	746.
20,	746.
24,	563.
25,	564.
26,	564.
27,	565.
28,	567. ff.
29,	571.
30,	573.
139, ff.	804. ff. 957.
141, f.	807. 958.
145, ff.	809.
147, ff.	810.
302,	624.
408, f.	980.
409, f.	965.
410, ff.	980.
563,	857. f.
565.	612.

T.	W.
IX, f.	735.
20,	750.
37, ff.	963. f. 975.
49,	576. f.
50, f.	859.
51,	860.
79,	891.
86,	981.
99,	974.
100,	969 ff.
101,	971.
102, f.	971. 973. 676.
103,	977. f.
105,	717.
114,	750.
119,	660.
152, f.	659.
153,	660.
154,	660 f.
156,	662. f.
157,	663.

U.	W.
IX,	889.
IX,	658.
XIII,	879.
XVI,	725. 730.
XVII, f.	726.
XVIII,	727. f.
XIX,	728. f.
XXI,	515. 658.
XLV,	658. 892.
2,	917.
3,	889.
4, f.	918.
5, ff.	919.
7,	893. 919.
10,	890.
15,	890.
16,	893.
17,	920.
20,	894.
21,	920. f.
23,	921.
24,	921.
25,	922.
27,	922. f.
28,	863.
29,	863. 923.
30,	924.
34,	925.
35,	925.
36, f.	926.
37,	927.
38,	927.
39, f.	927.
40,	928.
41,	928.
42, f.	928. f.
43,	929.
47,	930.
48,	930.
49,	930.

U.	W.
. 50,	. 931.
. 51,	. 931. f.
. 52,	. 932.
. 53, ff.	. 915. 933.
. 55,	. 933. f.
. 61,	. 933.
. 62,	. 935.
. 63,	. 935.
. 64,	. 856. 936.
. 65,	. 862.
. 66,	. 936.
. 67, f.	. 857. 937.
. 68, f.	. 937.
. 69,	. 897.
. 70,	. 938.
. 71, f.	. 938.
. 73,	. 939.
. 94, f.	. 546.
. 102,	. 703.
. 103,	. 677. 705.
. 104,	. 703. 705.
. 128,	. 704.
. 130,	. 939.
. 131, f.	. 940.
. 133, f.	. 940.
. 134,	. 940.
. 135,	. 898.
. 136,	. 941.
. 137,	. 898. 941. f.
. 138, f.	. 898.
. 140,	. 942.
. 141,	. 899. 942.
. 142,	. 899. 942.
. 143,	. 900. 943.
. 144,	. 902.
. 145,	. 944.
. 146,	. 944.
. 147,	. 944.
. 148,	. 945.
. 149,	. 945.
. 150,	. 945.
. 152,	. 946.
. 153. f	. 946.
. 156	. 857. 895.
. 157,	. 895.
. 160,	. 857. 895.

U.	W.
. 161,	. 946. f. 825. 922.
. 162, f.	. 908. 956.
. 164,	. 908. 908. 910.
. 166, f.	. 911.
. 167,	. 911.
. 168, f.	. 912.
. 169,	. 912.
. 170, f.	. 913.
. 171, ff.	. 913.
. 174,	. 624.
. 181,	. 863. 866.
. 182,	. 867.
. 183,	. 865.
. 185,	. 865.
. 186,	. 866.
. 187,	. 867.
. 188,	. 867.
. 189,	. 868. 946.
. 190,	. 868.
. 191,	. 868.
. 192,	. 831. f. 869.
. 197,	. 832.
. 198,	. 833. 869.
. 199,	. 870.
. 200,	. 870.
. 201,	. 870.
. 211,	. 538. 544.
. 223, f.	. 753.
. 224, f.	. 754.
. 225,	. 754.
. 226,	. 754.
. 227, f.	. 755.
. 228, f.	. 756.
. 229,	. 757.
. 230,	. 758.
. 231.	. 947.
. 232,	. 869.
. 234,	. 948. f.
. 235,	. 949. f.
. 236,	. 950.
. 237,	. 951. f.
. 238, f.	. 953.
. 244,	. 954.
. 246,	. 903.
. 247,	. 904.
. 248,	. 905.

U.	W.	Z.	W.
. 251,	. 613.		
. 252, f.	. 906.	. 5,	. 667.
. 254,	. 906.	. 6,	. 667.
. 258,	. 955.	. 8,	. 667.
. 260,	. 955.	. 9,	. 667. f.
. 261,	. 907.	. 11,	. 668.
. 262,	. 956.	. 18, ff.	. 668.
. 263,	. 907.	. 20, ff.	. 668.
. 322, f.	. 550. 561.	. 30, ff.	. 669.
. 324,	. 561.	. 40, ff.	. 670.
. 325,	. 561.	. 47, ff.	. 671. 710.
. 327,	. 562.	. 48,	. 678.
. 342,	. 624.	. 71,	. 673.
. 392,	. 880.	. 111,	. 675.
. 393,	. 907.		

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im erſten Bande.

Seite 209	Zeile 9 v. u.	ſtatt Geſetzgebung l. Geſetzgebung.	
— 457	— 10 — —	fehlt 143, 26.	
— 460	— 6 v. o.	— 238, 453.	
— —	— 7 — —	— 241, 454.	
— 554	— 14 — —	ſtatt Eigenthum l. Erwerbung	
— 555	— 15 v. u.	— ——, — ——	

Im zweiten Bande.

Seite 358	Zeile 2. v. u.	hinter dem Strich, der alsdann bleibt, fehlen die Worte: im Gegentheil zufällig.
— 499	— 5 v. u.	354, 95 muſs weggeſtrichen, und
— 496	— 12 v. o.	hingeſetzt werden.
— 503	— 1 v. o.	ſtatt T. l. U.
— 515	— 1 v. u.	fehlt vor 25. A.
— 517	— 9 v. o	ſtatt ſ l. f.
— 520	— 16 v. u.	— Lieben l. Liebe.
— 522	— 8 v. o.	— Secten l. Oerter
— 528	— 11 v. u.	— ſoudern l. ſondern
— 574	— 1 v. u.	— B. l. C.
— 580	— 4 v. o.	— Kühhorn l. Kuhhorn
— 615	— 12 v. o.	— der l. die
— 619	— 14 v. o.	— Fontanell l. Fontenelle.
— 631	— 9 v. u.	— nachzuſuchen l. nach zu ſuchen.
— 641	— 11 v. o.	— welche l. die
— 678	— 11 v. u.	— *E.* l. *C.*
— 681	— 11 v. o.	— *E.* l. *C.*
— 717	— 7 v. o.	— B. l. G.
— 720	— 8 v. u.	— Q. l. R.
— 839	— 9 v. o.	wird III. weggeſtrichen.

Bey dem Verleger dieses Wörterbuchs sind im Jahr 1798 und 1799 erschienen:

1) Ciceronis M. T. Tusculanarum Disputationum libri quinque, secundum textum Wolfianum edidit et commentario perpetuo illustrauit J. G. Neide, accedit index historicus. 8 maj. 1 thl. 6 gr.

Es war kein übler Gedanke vom Herrn V. eine neue Ausgabe dieser Ciceronianischen Bücher zu veranstalten und den vortreflichen Wolfischen Text dabey zum Grunde zu legen. Diese Bücher verdienen ihrem Inhalte und ihrer Einkleidung nach vor den meisten übrigen philosophischen Schriften des Cicero der studirenden Jugend auf Schulen und Akademien empfohlen zu werden, theils weil sie leichter zu verstehen sind, theils weil die schöne Darstellung in denselben den Leser ganz vorzüglich fesselt — Dem zufolge gab uns vor einigen Jahren der in kritischer Rücksicht noch unerreichte *Wolf* eine Recension des Textes, die alles, was bisher über den Cicero in dieser Rücksicht geliefert worden, weit hinter sich zurück läst. Ein solcher Text verdient auf alle Weise in grösern Umlauf gebracht zu werden, und jede Bemühung zu diesem Zweck ist mit Dank aufzunehmen. Vollkommen hiervon überzeugt veranstaltete Herr N. diese neue Ausgabe, und erhöhete die Nutzbarkeit des Wolfischen Textes dadurch, dass er ihn mit fortlaufenden Anmerkungen und, was bey so vielen Schulausgaben mit Bedauren vermisst wird, mit einem zweckmässigen historischen Index begleitet, von neuem herausgab. Er hat dabey vornehmlich den *Anfänger* vor Augen gehabt, mithin dasjenige, was hauptsächlich *diesem* Schwierigkeiten verursachen würde, mit deutlicher Kürze erläutert. Wer da weis, wie leicht der noch ungeübte Leser bey den gelegentlichen Abschweifungen des Cicero den Faden der Hauptgedanken zu verlieren pflegt, der wird Herrn N. gewiss Beyfall geben, dass er den Zusammenhang derselben und die Digressionen seines Autors sorgfältig bemerkt hat. Die grammatischen Anmerkungen sind etwas kürzer ausgefallen, als sie gemeiniglich von andern Herausgebern geliefert werden; theils weil er die Ausgabe nicht zu Bogenreich geben wollte, theils aber auch darum, weil sich der Anfänger mit einer deutlichen Kürze sehr wohl begnügen kann. Aus eben diesem Grunde findet man bey ihm nur wenig Citationen, denn was nützen sie

am Ende dem Schüler, der meistentheils nur die wenigsten Bücher nachzuschlagen Gelegenheit hat, welche in weitläuftigen oft mit Gelehrsamkeit überladenen Anmerkungen angeführt werden! Vielmals ist ja auch, wie bekannt, das häufige Citiren seltener Werke nicht viel mehr als eine gelehrte Koketterie, deren Zweck leicht abzusehen ist. Selbst der berühmte Ernesti allegirt in seinen Ausgaben nur wenig, und nie ohne dringendes Bedürfniss. — K.

2) Fülleborn G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie. 9tes Stück. 8 14 gr.

3) Löffler D. I. F. Ch. Predigten 3r Band, zweite verbesserte Ausgabe. Nebst einer Untersuchung der Frage: ob der Prediger auf Resultate neuerer theologischer Untersuchungen Rücksicht nehmen dürfe. gr. 8. 1 thlr. 12 gr.

4) Löffler D. I. F. Ch. Predigten 1r Band 3te Ausgabe nebst einer Abhandlung über die kirchliche Genugthuungslehre gr. 8. 1 thlr. 8. gr.

Die wiederholten Auflagen dieser Predigten beweisen, wie sehr das Publikum ihren entschiedenen Werth anerkennt. Ihr Haupt - Charakter ist: von keiner Convenienz zurückgehaltene Freimüthigkeit und eine rein christliche Moral. So sind sie in der Hausbibliothek der denkenden Christen ein Familienbuch und dem gebildeten Religionslehrer ein nachahmungswürdiges Muster geworden! Alle 4 Bände kosten 5 thlr. 20 gr.

5) Mellin G. S. A. Kunstsprache der kritischen Philosophie, oder Sammlung aller Kunstwörter derselben mit Kants eigenen Erklärungen, Beyspielen und Erläuterungen; aus allen seinen Schriften gesammelt und alphabetisch geordnet. gr. 8. 1 thlr.

Dies kleinere Wörterbuch soll dem Bedürfnisse, Kants Erklärungen einzelner Kunstwörter schnell aufzufinden abhelfen, und dient so zu einem sehr sorgfältig gearbeiteten Sachregister über Kants sämmtliche kritische Schriften! Es möchte also jedem Besitzer derselben unentbehrlich seyn!

6) Niethammer Fr. I. Versuch einer Begründung des vernunftmäfsigen Offenbarungs - Glaubens. N. d. Lateinischen. Mit einem Anhang, der eine Darstellung des Gesichtspunkts enthält, aus dem diese Begründung aufgefasst werden muss. 8. 14 gr.

7) Die gute Sache der Freymaurerey in ihrer Würde dargeftellt. gr. 8. gehftt 14 gr.

8) Schneider I. G. kritifches griechifch - deutfches Handwörterbuch beim Lefen der griechifchen profanen Scribenten zu gebrauchen, 2 Bände gr. 8. 5 thlr. 12 gr.

9) Verfuch eines Commentars über das allgemeine Landrecht für die preufsifchen Staaten. In Briefen 1fter Band 2te Abthg. gr. 8. 14 gr.

10) Tellers, Dr. W. A. neues Magazin für Prediger 7r Bd. 1s, 2s Stück. gr. 8. 1 thlr. 12 gr.

In oder bald nach der Oftermeffe erfcheinen:

1) Ἐκλογαι φυσικαι. Eclogae phyficae ex fcriptoribus praecipue graecis excerptae in ufum ftudiofae literarum juventutis a I. G. Schneider. 8. maj.

Diefe fyftematifch geordnete Sammlung umfafst die *Naturgefchichte* und *Naturlehre* und möchte auch wohl dem Gelehrten, nicht blofs der ftudirenden Jugend, ein fchätzbares Gefchenk feyn, welches mit *der Sachkenntnifs* wohl nur Herr Prof. Schneider liefern konnte.

2) Fülleborn G. G. Beyträge zur Gefchichte der Philofophie 10tes Stück. 8.

3) Herzlieb Ch. K. Predigten über epiftolifche Texte, nebft einer Zufchrift an den Herrn Probft Teller über die Popularität in Predigten. 2te Ausgabe mit einer Vorrede: „wie man Predigten und überhaupt Erbauungsfchriften mit Nutzen lefen foll von Dr. W. A. Teller gr. 8 1 thlr.

4) Mellin, G. S. A. Encyclopädifches Wörterbuch der kritifchen Philofophie oder Verfuch einer fafslichen und vollftändigen Erklärung der in Kants kritifchen und dogmatifchen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze, mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Gefchichte der Philofophie begleitet, und alphabetifch geordnet. IIter Band, 2te Abthlg. 1 thlr. 8 gr.

5) Ritter, I. W. Beyträge zur nähern Kenntniſs des Galvanismus und der Reſultate ſeiner Unterſuchung für Aerzte, Phyſiker und Chemiker. gr. 8.

Sie werden enthalten: eine deutſche Ueberſetzung des unlängſt erſchienenen: Compte rendu à la claſſe des ſciences mathematiques et phyſiques de l'inſtitut nationale des premieres experiences faites en floreal et prairial de l'an 5, par la commiſſion nommée pour examiner et verifier les phenomenes du Galvanisme; (die Mitglieder dieſer Commiſſion beſtanden aus den allgemein gekannten Männern: Colomb, Sabathier, Pelleton, Charles, Fourcroy, Vauquelin, Guyton et Hallé) ferner auſser den dieſe Ueberſetzung begleitenden Anmerkungen, mehrere eigene intreſſante Abhandlungen des Herrn Ritter, der ſchon rühmlichſt bekannt durch den: „Beweis, daſs ein beſtändiger Galvanismus den Lebensproceſs in dem Thierreiche begleite 1798."

6) Synopſis hiſtoriae naturalis et ſyſtema Amphibiorum, auctore I. G. Schneider. Fasciculus 1. mit 2 Kupfertafeln. 8 maj.

Es enthält den Anfang einer Geſchichte und Klaſſification der Amphibien, wovon dieſer Theil die Gattungen der Fröſche, Laubfröſche, Kröten, Salamander, Waſſereidechſen und Waſſerſchlangen (Hydras, eine neue Gattung) mit gedrängter Kürze umfaſst. Voran geht immer die Litterärgeſchichte jeder Gattung; und mit der Entwickelung der vorausgeſchickten Gattungskennzeichen iſt das nöthige anatomiſche und phyſiologiſche Detail verbunden. Darauf folgen die einzelnen Arten mit ihren eigenthümlichen Merkmalen und einer beygefügten kurzen Beſchreibung und kritiſchen ſummariſchen Geſchichte jeder Art, ſoweit ſie bisher bekannt war. Die mancherley neuen Arten ſind zur Bequemlichkeit der künftigen Beobachter jedesmal nach den Sammlungen, worinn ſie der Herr Verf. gefunden hat, angezeigt, und werden dereinſt in einem beſondern Theile oder Werke, nachdem der Beyfall des Publikums dieſes Unternehmen befördern wird, durch treue Abbildungen erläutert werden. Das Ganze wird den dermaligen Zuſtand und Umfang unſerer Kenntniſſe von dieſer Thierklaſſe darſtellen und auch für künftige Zuſätze und Ergänzungen ein richtigeres und vollſtändigeres Fachwerk liefern, als wir bisher hatten. — Der Name des Herrn Prof. *Schneider* iſt für jetzt die gültigſte Empfehlung dieſes Werks, wie wichtig es ſey, wird ſich am beſten nach deſſen Erſcheinung ergeben.

7) Terenzens Luſtſpiele. Aus dem Lateiniſchen überſetzt von M. Chr. V. Kindervater 1r Th. gr. 8.

Druckpr. . . . 1 thlr. 4 gr.

auf Velin-Papier. geheftet. . . 3thlr. 4 gr.

8) Terenzens Lustspiele. 2r und letzter Theil. gr. 8.

Diese Uebersetzung hat einen doppelten Zweck: *a*) für Leser, die entweder der alten Sprachen gar nicht, oder zu wenig kundig, aber doch den Geist dieses alten Komikers wollen kennen lernen, *b*) für den Schulgebrauch. Der junge Studirende soll aber dadurch kein Mittel erhalten, sich seine Vorbereitungen zu erleichtern, sondern er soll zur Bildung seines Geschmacks die Uebersetzung nur zu Rathe ziehen, um zu lernen, wie der Dichter sich dem Genius unsrer Sprache gemäss ausdrücken müsse, ohne dabey eine seiner Eigenthümlichkeiten aufzuopfern. Terenz soll im Deutschen so sprechen, wie er sich selbst würde ausgedrückt haben, wenn er für unsre Bühne gearbeitet hätte, mithin hat sich der Uebersetzer es zur Pflicht gemacht, keinen Ausdruck, keine Wendung, keine Metapher, kein Sprüchwort zu gebrauchen, welches dem deutschen Genius fremd und nur in Latio einheimisch wäre. Aber es ist nicht genug, dass Terenz richtig dem deutschen Idiom gemäss übertragen werde, das feinere Komische in seinen Stücken, der *Geist* der durch das Ganze webt, muss nachgebildet werden. Daher hat sichs der Uebersetzer vorzüglich angelegen seyn lassen, *diesen* Gesichtspunkt nie aus den Augen zu verlieren. Er hat ferner mit Benutzung älterer und neuerer Vorgänger und nach eigener Prüfung der Auftritte und Charaktere die Mimick vollständiger angegeben, als es bisher geschah. Er hat sich nicht bloss an eine bestimmte Ausgabe gehalten, sondern allemal diejenigen Lesarten vorgezogen, die ihm die richtigsten zu seyn dünkten. Kurz, er hat sich bemüht, einen deutschen Terenz zu liefern. Für Liebhaber schöner Ausgaben ist eine auf Velin- Papier, für Freunde wohlfeiler Ausgaben, auf gutem Druck - Papier besorgt.

9) Theophrasti characteres, ex Codice Palatino Vaticano interpolati, aucti et correcti a Joh. Gottl. Schneider. 8. maj.

Die neuliche Ausgabe der 15 letzten Karaktere von Theophrastus verdiente wegen der von Siebenkees aus einer vatikanischen Handschrift beygebrachten Ergänzungen in jeder Rücksicht die Aufmerksamkeit und den Dank der Verehrer des griechischen Alterthums. Nur blieb ihnen der Wunsch übrig, diese Ergänzungen mit Hülfe der Kritik verständlicher gemacht, diese 15 Kapitel mit den 15 andern Karakteren zu einem kritisch richigern Ganzen vereinigt und so die Sammlung auch der Fassungskraft der jungen Freunde der griechischen Litteratur näher gebracht zu sehen. Herr Professor Schneider versucht in dieser neuen Ausgabe diese Wünsche zu befriedigen. Sie liefert, ausser einem kritisch berichtigten Texte und den dazu gehörigen Anmerkungen, zum Unterricht auch der jüngern ungeübtern Leser, einen kurzen Auszug alles dessen, was die Fischersche Ausgabe, insonderheit aber die Kasaubonischen Bemerkungen brauchbares enthalten, überall mit den nöthigen Zulagen versehen. Auch

über die Aechtheit der neuen Stellen, über die Entstehung der ganzen Sammlung, so wie über den Zweck des Sammlers sind in der Vorrede die nöthigen Untersuchungen ausgeführt worden. — Daſs die äuſsere Form dieser neuen Ausgabe dem innern Werthe derselben möglichst entspreche, dafür ist Sorge getragen.

10) Tiek, L. romantische Dichtungen. 1r Theil. 8.

11) Dessen Prinz Zerbino oder die Reise nach dem guten Geschmack, gewissermaſsen eine Fortsetzung des gestiefelten Katers. Ein Spiel in 6 Aufzügen. 8.

(ist aus den „Dichtungen" 1r Thl. besonders abgedruckt)

Vorläufige Nachricht von meinem philologischen Commentar über das ganze Neue Testament.

Fast besorge ich, zuviel zu sagen, wenn ich hier schon von seinem *Plan zu einem Cursus über die gesammte Theologie, für das akademische und weiter fortgesetzte eigene Studiren*, etliche Worte vorausschicke.

Ich kenne freylich von so vielen, deren Studirzeit etwas früher, oder deren Leitung in Hände gefallen seyn mag, welche die Zügel nur zum Hemmen zu gebrauchen gewohnt waren, den herzlichen Wunsch, *Gestalt und Gehalt der theologischen Kenntnisse, wie sie sich jetzt in der Gedankenreihe derer, welche sie nach allen nöthigen Hülfsmitteln umfassen, bündig zusammen gefügt, der Ueberzeugung darstellen*, in der stillen Muſse, welche Dorf oder Stadt, mehr oder minder, dem eigenen Forschen frey lassen, selbstprüfend zu übersehen. Dieser für den gewissenhaft fortschreitenden Religionslehrer höchst nöthige Wunsch ist nicht aus Compendien zu befriedigen, von denen manche, was der Lehrer erst in den Vorlesungen erklären will oder darf, nur mit Fingerzeigen andeuten, alle aber ihrem Zweck gemäſs, blos einzelne Parthien des groſsen Umfangs vorzeichnen. Selbst durch aufmerksames Nachlesen der gedachtesten Schriften über einzelne Theile der immer mehr sich aufhellenden Theologie läſst sich jener Wunsch nicht erfüllen, weil dieselbe jedesmal einige Prämissen, welche anderswo zu erweisen sind, als zugegeben voraus-

etzen, wobey gewöhnlich die Art, wie der Verf. seine abgehandelte Materie mit dem übrigen grofsen Ganzen verkettet denke, nicht vollkommen entwickelt wird. Nur eine für den Selbststudirenden hinreichend ausführliche, in sich möglichst consequente, und bis auf die letzten Beweisgründe zurückgeführte Darstellung des Ganzen, in welcher dieses wie aus Einem Stücke gearbeitet erscheint, also *eine in einander eingreiffende Reihe von eigentlichen Lesebüchern*, (d. h. *von Ausführungen, welche ohne Beyhülfe von Andern lesbar sind) wenn darinn alle Fächer der Theologie, auf philologische und philosophische Gründe gestützt, nach dem strengsten Schlufsfolgerecht zusammengeordnet und ohne selbstzerstörende Reticenzen wahr und klar entfaltet werden könnten*, würde dem Bedürfnifs vieler Nachdenker, gewifs aber auch der Sache selbst, deren gute, unter den verworfenen Irrthümern und Vorurtheilen versteckt gebliebene Seite mächtig hervorstrahlen müfste, völlig angemessen seyn.

Mag nun die Aufführung eines solchen Gebäudes näher oder entfernter gedacht werden, so *besteht unstreitig die erste Vorbereitung dazu — in der Ansicht, welche der theologische Architect von dem historischen Fundament alles Christenthums, von den Neutestamentlichen Ueberresten des Urchristenthums, im Ganzen und Einzelnen, sich zu eigen gemacht hat, und die er als die richtige durch-Ein gleichförmig zu erweisen sich getraut.* Und gerade dieses ist die Aufgabe, welche ich mir bey der Bearbeitung des *Neutestamentlichen Commentars vorgesetzt habe, dessen ununterbrochene Fortsetzung von nächster Oster-Messe, so wie seine baldmöglichste Vollendung ich öffentlich zusagen kann.*

Schon vor Jahren war ich veranlafst, dem theologischen Publicum von mir (im Beyerschen Magazin f. Prediger) die autobiographische Confession zu machen, dafs ich, nach einem seit meinem zwölften Jahre still und fest gefafsten Vorsatz, einzig um mir selbst zu seiner Zeit in der Auflösung theologischer Zweifelsknoten genug zu thun, ohne alle andere Wünsche und Aussichten, nach den mühsamsten Vorbereitungen eines bestbesorgten Vaters, unter einigen für diesen Zweck vortrefflichen Lehrern für die dem theologischen Selbstforscher nothwendigen Sprachkenntnisse unausgesetzt gearbeitet habe. Ob ich sie nach bestem Wissen in Anwendung zu bringen strebte, mag der urtheilen, welcher weifs, was es heifst: in der parteylosesten Periode des Lebens einzig für eigene Ueberzeugung arbeiten!

Das Product dieser Vorarbeiten, welches ich, veranlafst durch mein Amt, der Reihe nach, so oft, so ungezwungen, so vielseitig prüfen konnte, hat sich in mehreren Jahren zu einem Ganzen ausgebildet, welches ich den Mitforschern desto vergnügter vorlege, weil es, blos auf dem historisch pragmatischen Wege gesucht und gefunden, dem Urchristenthum weit mehr zur Ehre

ist, als ich selbst, während ich durch patristische und scholastische Auslegungsbrillen sah, zu erwarten nicht gewagt hatte; weit mehr in der That, als noch jetzt viele, aus Furcht, die Urgestalt des Christenthums geschichtwidrig zu verschönern, zugeben. Meine Ueberzeugung ist, der Gehalt des Urchristenthums erscheine nicht durch das Bemühen, irgend eine dem Menschengeist später möglich gewordene Einsicht in jenes schlichte Alterthum zurückzutragen, wohl aber durch einen parteylosen Fleiss und Vorsatz, das Werk hoher sittlicher Einfalt und Herzensgüte von so vielen Verkünstelungen zu reinigen, welche bald als Verzierungen bald als unvermeidliche Mängel der Zeit darauf hingeworfen worden sind. Dem Psychologen kann es zum voraus nicht unglaublich vorkommen, dass die herzlichste und wärmste Religiosität auch vor 18 Jahrhunderten schon die Geister jener Gott ergebener Selbstüberwinder zur lebhaften Ahndung und populären Enthüllung der ewigen, allgemeingültigen und eben deswegen auch von allen Menschen erreichbaren Grundgedanken alles Guten erhoben habe, welche unter dem kältern Himmelsstrich und nach so vielen wissenschaftlichen Versuchen nicht anders entdeckt, wohl aber nach einer andern Ausbildung des Menschengeistes ausgedrückt und erweislich gemacht werden konnten.

Was mir *über den historischen Inhalt des N. Ts. Resultat* ist, gedenke ich nun in der Form von Uebersichten und ununterbrochenen Scholien so vorzulegen, dass jeder, welchem die Textsprache nicht allzu fremde ist, selbstprüfend es entwickeln könne. Ein Theil des theologischen Publicums kennt meinen *philologischen Clavis über die Psalmen und Jesaias* — eine Schrift, welche ich noch als nützlich liebe, und deren Fortsetzung nur durch Veränderung meiner Amtsgeschäfte unterbrochen worden ist. Mit den nöthigen Abänderungen ist sie mir das Beyspiel für meine jetzige Arbeit. *Der angehende Theologe auf Akademien* soll durch diese eine *vollständige Anleitung* erhalten, das Neue Testament bey Vorbereitungen oder Wiederholungen, in Verbindung mit dem Vortrag seines Lehrers, nach einerley Ton und Geist leichter zu umfassen. Auch *wer, durch ein nicht wissenschaftliches theologisches Amt vom Detail der theologischen Literatur abgeschnitten, sich eine durchgeführte, überall von philologischer und psychologischer Bestätigung begleitete Ansicht des Ganzen wünscht,* ohne sie aus der Menge exegetischer Hülfsmittel selbst herausarbeiten zu können, wird hier die nothwendigen *Vorbegriffe, Wortbedeutungen, Erweise und Sinnerklärungen* so zusammengedrängt finden, dass sie durch grammatikalische Construction leicht zu verbinden, und auf den vorliegenden Text überzutragen seyn werden.

Diese Zwecke veranlassen folgende Anlage der Bearbeitung.

Der *Text* wird in *Abschnitte*, wie der Sinn sie fodert, getheilt. Jedem Abschnitte geht *eine einleitende Inhaltsanzeige* voran. Der *griechische Abdruck des Textabschnittes* folgt, um die nicht selten für Berichtigung des Sinnes nothwendige *Aenderungen der Interpunction*, auch *alle Varianten, welche der Herausgeber dem gewöhnlichen Text vorziehen zu müssen denkt*, im Zusammenhang anschaulicher und leichter vorzulegen. Der *Commentar* giebt hierauf, nach jedem einzelnen Abschnitt, nicht nur von jenen Eigenthümlichkeiten des angenommenen Textes Rechenschaft, sondern *auch von andern Varianten*, welche als sinnändernd oder wegen anderer, für den Inhalt nicht unwichtiger Bemerkungen, allgemeinere Aufmerksamkeit verdienen, eine auch für den minder geübten verständliche und ihn, wenn er will, weiter leitende Beurtheilung. Doch ist bey weitem der *Hauptzweck des Commentars, Vers für Vers von jedem nur etwas schweren Ausdruck die gerade dort anwendbare Bedeutung und zwar, so oft dies irgend nöthig ist, belegt mit den hinreichenden Beweisen, anzugeben*, und zur Zusammenstellung des Sinns die hebräischartige Construction anzudeuten. *In schwierigern Stellen* muss der *Sinn selbst ausgedruckt* und, wo er für die richtige Ansicht eines sonst verkannten Ideengangs von Einfluss ist, mehrseitig erläutert werden. Zur Beleuchtung eigenthümlicher Redensarten begleiten jeden Theil einige *Beyträge zu einem neutestamentlichen Idiotikon*, d. h. Philologische Deductionen von Hauptworten, wie πιςις, δικαιοσυνη Θεου, νομος u. dgl. welche zu der besondern Gesellschaftssprache des Urchristenthums gehörten. Die *Einleitungen über Entstehung und andere Localitäten jedes Buchs* verstehen sich ohnehin als unentbehrlich.

Wenn man mir sagen wird, dass ich durch diese Anlage für das *Bedürfniss der Meisten* arbeite, so soll mir dies Urtheil gerade als Encomium des Werks gelten. Est sua cuique via merendi, urtheilte einer der Recensenten über meinen Clavis. Mir ist nichts wünschenswehrter, als durch Gemeinnützigkeit einiges Verdienst zu haben. Aechter Gemeinnützigkeit müssen aber freylich der tieferen Untersuchungen viele vorausgegangen seyn, deren Prüfung alsdann wohl auch den Mann vom Fach interessiren möchte, wenn er sie gleich, ohne Wortgepräng, in wenigen Zeilen concentrirt findet. Erhält daher das Eigenthümliche in den exegetischen Ueberblicken und einzelnen Erklärungen, welches der Commentar über das N. T. nicht allzu sparsam enthalten wird, auch Prüfer aus dieser Classe, so ist der Wunsch des Verfs. völlig erfüllt. Denn ist er einst im Stande, irgend mehrere Theile des oben angedeuteten grösseren Plans auszuführen, so wird er auf diesem, *jetzt für sich bestehenden exegetischen Cursus über das Neue Testament* als auf eine grosse Erleichterung jener Arbeit oft zu-

rück zuweisen haben. Um so mehr wird er diese, durch fremde Urtheile und Gründe weiter geleitet, unermüdet zu berichtigen suchen.

Die ganze jetzt unternommene Arbeit wird, nach den vorhandenen Vorbereitungen, innerhalb der nächsten fünf bis sechs Buchhändlermessen geliefert werden können.

Jena, d. 14. Febr. 1799.

Prof. Paulus.

* * *

Der *erste Theil*, welcher bald nach der Oster - Messe erscheint, wird den *Brief an die Römer* nebst dem sinnverwandten *an die Galater* behandeln. Für reinen, anständigen und correcten Druck, gutes Papier und möglichst billigen Preis werde ich, als Verleger dieses Werks, bestens sorgen.

Lübeck.

Joh. Fried. Bohn.

In allen guten Buchhandlungen Deutschlands ist zu haben:

Spruchbuch für die Schuljugend, oder die christliche Religion in biblischen Sprüchen und Liederversen, ein Anhang zum Lehr - Lern - und Lesebuch für die Dorfjugend. Gesammelt und herausgegeben von Karl Gottlob Iust, Schulmeister in Ozdorf bey Waldheim.

Man hat zeither immer viele Einwendungen gegen das in den Schulen gewöhnliche Auswendiglernen der Sprüche gemacht und in der That verdient es auch diese Rüge, wenn die Sprüche, die von den Kindern auswendig gelernt werden, ent-

weder schlecht gewählt, oder auch sinnlos und abgeschmackt wie in den sogenannten Evangelienbüchern u. s. w. sind, oder wenn sie der Schuljugend ohne Plan und Anwendung oder wenigstens ohne hinlängliche Erklärung aufgegeben werden. Demungeachtet bleibt das Auswendiglernen der Sprüche, wenn sie ihrem Inhalte nach wirklich nützlich und lehrreich und dem Alter und Fassungsvermögen angemessen, auch den Kindern, ehe sie selbige lernen, deutlich erklärt worden sind, nicht allein sehr nützlich, sondern auch unentbehrlich. Denn außerdem, dass das Gedächtniss der Kinder frühzeitig dadurch geschärft wird, dringen auch mit den gelernten Sprüchen die wichtigen christlichen Wahrheiten desto tiefer in ihr Herz ein, die religiösen Gesinnungen werden in ihnen dadurch lebendiger und sie haben den Kern der Bibel alsdann auf ihre Lebenszeit in Sinn und Erinnerung. Zu diesem wichtigen Zweck ist nun gegenwärtiges nützliches Spruchbuch bestimmt, welches namentlich den besondern Vorzug vor ähnlichen Spruchsammlungen hat, dass es nach einem sehr durchdachten und vernünftigen Plan entworfen ist. Der Verfasser, der sich schon durch sein so beliebt gewordenes Lehr- Lern- und Lesebuch für die Dorfjugend sehr vortheilhaft empfohlen hat, hat bey der Bearbeitung dieses Büchleins das christliche Lehrbuch von D. Rosenmüller zum Grunde gelegt, ist aber übrigens seiner eignen Methode gefolgt. Die ganze Sammlung ist in 52 Wochen abgetheilt. Für jede Woche ist eine Wahrheit unsers christlichen Glaubens oder ein Lehrsatz der christlichen Moral zum Thema und Ueberschrift gewählt und die dazu gehörigen Sprüche stehen dann nach einander darunter, nebst Liederversen aus dem neuen Dresdner Gesangbuche und andern guten Liedersammlungen. Als Anhang sind Sprüche und Liederverse für *erwachsene* Kinder und *Katechumenen* in 18 Lektionen gesammelt, wovon jede Lektion wieder ihr schickliches Thema hat; und dann folgen Beicht- Morgen- Abend- und Tisch- Gebete nebst den zehn Geboten. In der Einleitung giebt der würdige Verfasser sehr fassliche Begriffe von der göttlichen Offenbarung, von der Religion, von Jesu und der Bibel. Das Ganze hat er durch öftere Hinweisungen zugleich zum Gebrauch seines Lehr- Lern und Lesebuchs für die Dorfjugend eingerichtet, welches erst kürzlich in einer zweyten und verbesserten Ausgabe erschienen, und wovon dieses Spruchbuch nun als der zweyte Theil anzusehen ist. Ausser dem guten Plan, nach welchem es entworfen ist, giebt auch die gute

Auswahl und der passende Inhalt der Sprüche dieser nützlichen Sammlung einen entscheidenden Werth, und damit es als ein wohlfeiles Schulbuch gebraucht werden kann, ist der Preiss für fünf enggedruckte Bogen so niedrig als möglich, 2 gr., wofür es in allen Buchhandlungen und bey Endesgenannten zu haben ist. Wer sich mit Bestellungen gerade an uns wendet, erhält gegen Convenzionsgeld wie beym Lehr- Lern- und Lesebuch auf 6 Exemplare 1 und auf 12 Exemplare 3 Freyexemplare.

Salomo Lincke,
Buchhändler in Leipzig.

Johann Karl Wesselhöft,
Buchdrucker in Jena.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

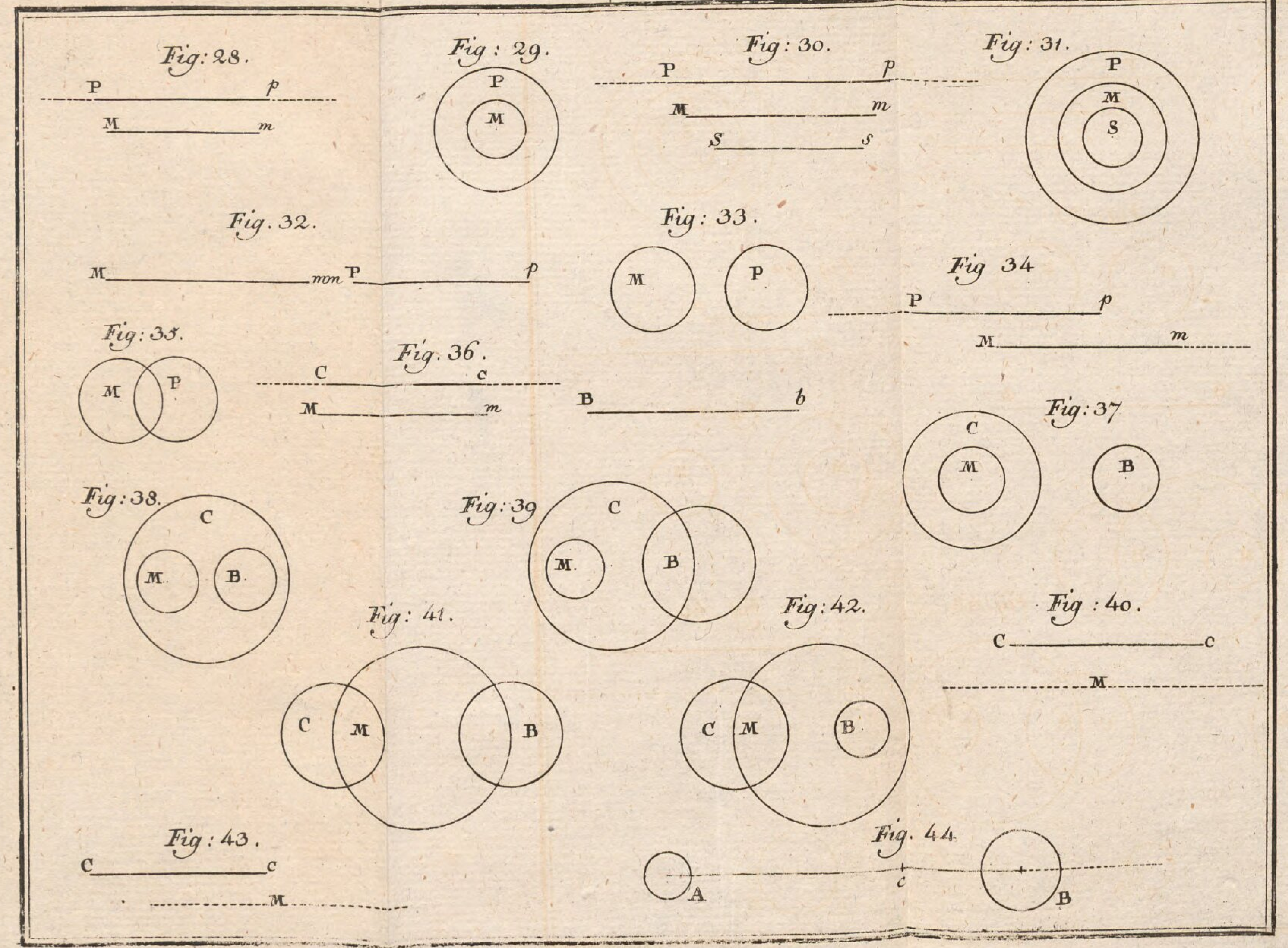
Im erſten Bande.

Seite 287 Zeile 8 v. u. ſtatt Vorherbeſtimmung l. Empfindung.
— 377 — 10 v. u. — *impulſive* l. *repulſive.*
— 378 — 17 v. u. — ohne Zwiſchenräume l. ohne leere Zwiſchenräume.
— 393 — 6 v. u. — iſt l. und
— 393 — 7 v. u. — oder wie weit l. wann.
— 393 — 8 v. u. — reicht l. reichen will.
— 554 — 14 v. o. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 555 — 15 v. u. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 677 — 15 v. u. — *offenſiver* l. *oſtenſiver.*
— 753 — 1 v. u. — *Katharcticon* l. *Katharktikon.*
— 754 — 8 v. o. — Eigenthümlichkeit l. Sinnesart.

Im zweiten Bande.

Seite 9 Zeile 11 v. u. ſtatt Schemo l. Schema.
— 16 — 12 v. o. — Einbildungsvermögen l. Einbildungskraft.
— 24 — 12 v. o. — die Seitenzahl muſs 24 nicht 4 heiſsen.
— 24 — 3 v. o. — eziſtirend l. exiſtirend.
— 41 — 1 v. o. — fehlt vor dem c die Klammer der Parentheſe.
— 62 — 14 v. u. — Eigenthümlichkeit, intelligible l. Sinnesart
— 81 — 3 v. u. — Reutenberg l. Rautenberg.
— 89 — 6 v. u. — Peſſidonius l. Poſidonius.
— 122 — 20 v. o. — 729 l. 792.
— 125 — 14 v. u. — 727 l. 797.
— 128 — 12 v. u. — fehlt vor M. die Klammer der Parentheſe ſt. 707 l. 807.
— 130 — 15 v. u. — S l. C.
— 150 — 2 v. u. — Akroamatiſch l. Acroamatiſch.
— 151 — 15 v. u. — hinter doctrinale fehlt das Komma.
— 152 — 12 v. o. — der dogmatiſche Unglaube l. er.
— 159 — 16 v. u. — I. l. II.
— 173 — 7 v. o. — allien l. allein.
— 179 — 9 v. u. — erfüllend l. erfüllen.
— 179 — 7 v. u. — einnehmend l. einnehmen.
— 199 — 4 v. u. — juridiſch l. ethiſch.
— 202 — 7 v. o. — in dem vorhergehenden Artikel l. in den Artikel Ehrbarkeit.
— 211 — 4 v. u. — I l. T.
— 226 — 6 v. o. — dieſe wird weggeſtrichen.
— 236 — 6 v. u. — 867 l. 827.
— 265 — 10 v. u. — V. l. Vorr.
— 265 — 3 v. u. — V. l. Vorr.
— 301 — 10 v. o. — I. l. II.
— 307 — 9 v. o. — Fig. 4 wird weggeſtrichen.

Seite 330	Zeile 14	v. u.	statt	gehört l. gehörte.	
— 334	— 13	v. o.	—	hinter II fehlt ff.	
— 358	— 2	v. u.	—	der — vor C muſs weg.	
— 402	— 7	v. o.	—	p l. pr.	
— 447	— 3	v. u.	—	hinter M. fehlt II.	
— 468	— 8	v. o.	—	E l. C.	
— 471	— 14	v. u.	—	erweitert l. erörtert.	
— 475	— 12	v. u.	—	gleich l. zugleich.	


Fig: 28.
P p
M m
Fig: 29.
P
M
Fig: 30.
P p
M m
S s
Fig: 31.
P
M
S
Fig. 32.
M mm P p
Fig: 33.
M
P
Fig 34
P p
M m
Fig: 35.
M
P
Fig. 36.
C c
M m
B b
Fig: 37
C
M
B
Fig: 38.
C
M.
B.
Fig: 39
C
M.
B
Fig: 41.
C
M
B
Fig: 42.
C
M
B.
Fig: 40.
C c
M
Fig: 43.
C c
M
Fig. 44
A
c
B

1680
1616

2.22:

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen Und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe Und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet
Bd.: 2

Züllichau [u.a.] (1799)

Ph.u. 347-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046448-3
VD18 80318177-001